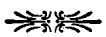
YABANCI FENOMENOLOJİSİ

Bernhard Waldenfels

avesta

YABANCI FENOMENOLOJİSİ Bernhard Waldenfels



avesta | METABOLE: 321 | 3
GRUNDMOTIVE EINER PHÄNOMENOLOGIE DES FREMDEN
BERNHARD WALDENFELS
SUHRKAMP VERLAG, Frankfurt am Main, 2006
Die Übersetzung dieses Werkes wurde vom Goethe-Institut gefördert aus Mitteln des Auswärtigen Amtes.
YABANCI FENOMENOLOJİSİ
BERNHARD WALDENFELS
Almancadan Çeviren: Mesut Keskin
Bu eserin çevirisi Alman Dışişleri Bakanlığı'nın katkılarıyla Goethe Enstitüsü tarafından desteklenmiştir.

Genel Koordinatör: Abdullah Keskin
Editor: Mesut Keskin
Tasarım: Azad Aktürk
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2010, İstanbul

Baskı: Berdan Matbaası
Sadık Daşdöğen Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok, No: 239
TOPKAPI / İSTANBUL
Tel: (0212) 613 12 11

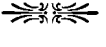
© SUHRKAMP VERLAG, Frankfurt am Main, 2008
© Avesta Yayınları, İstanbul, 2008
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında yayınevinin izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

Sertifika no: 13193

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Şehit Muhtar Mahallesi Atıf Yılmaz Caddesi Öğüt Sokak No: 7
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel-Fax: (0212) 251 44 80 - (0212) 243 89 75

www.avestakitap.com / info@avestakitap.com

ISBN: 978-605-5585-22-8



YABANCI FENOMENOLOJİSİ

BERNHARD WALDENFELS

Almancadan Çeviren: Mesut Keskin

avesta | METABOLE

Bernhard Waldenfels: 1935 Essen doğumlu. Bonn, Innsbruck, Münih ve Paris'te Felsefe, Psikoloji, Klasik Filoloji, Teoloji ve Tarih okudu. 1959 yılında Münih Üniversitesi'nde doktora tezini verdi. 1960-1962 yılları arasında Paris'te öğrenim gördü. 1966-1967 yılları arasında özel bir lisede Yunanca ve Latince dersi verdi. 1968 yılından 1976 yılına dek Münih Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. 1976'dan itibaren Bochum Ruhr Üniversitesi'nde felsefe profesörüydü. 1999'da emekliye ayrıldı. Birçok Avrupa, Amerikan ve Uzak Doğu üniversitesinde misafir profesör olarak ders verdi. Alman-Fransız düşün yollarına dair araştırmalarıyla isim yapmış olan yazarın, bir zamanlar başkanlığını da üstlendiği *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*'un gelişmesinde büyük emeği geçti. 1992-1998 yılları arasında Wuppertal ile Bochum'da DFG tarafından desteklenen ve kendisinin yönettiği *Phänomenologie und Hermeneutik* adlı doktora programıyla, ama aynı zamanda, *Phänomenologie und neuere französische Philosophie* adlı çalışma grubu sayesinde, öncelikle Fransa ile Almanya arasında felsefi bir köprü kurmayı başardı. Eserlerini Almancaya kazandırdığı Merleau-Ponty başta olmak üzere Levinas, Ricœur, Foucault ve Derrida gibi çağdaş fransız filozoflarının Alman dilindeki alımlamasına ve yeniden yorumlanmasına kendi üslubuyla önemli katkılarda bulundu. *"Responsivite"* felsefesinin, daha doğrusu *"responsif fenomenoloji"*sinin ana motiflerini teşkil eden eserleri, birçok dile çevrildi. 1975'ten beri *Philosophische Rundschau* (PhR, M. Siebeck) adlı periyodik dergiyi, 1983'ten itibaren *Übergänge* ve 1994'ten beri de *Phänomenologische Untersuchungen* (W. Fink) adlı kitap dizileri i yönetiyor. Waldenfels, Fenomenolojinin ana temaları ve motifleri üzerine kaleme aldığı eserleriyle, günümüz Batı felsefesinin yaşayan en özgün fenomenoloğu olarak gösteriliyor. Üstelik *"Bernhard Waldenfels-Archiv"* 26 Kasım 2009 tarihinde, Husserl'in 150. doğum gününde Freiburg [i.Br.] Üniversitesi'nde törenle açıldı. Başlıca eserleri: *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis,* (1961); *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl*, (1971); *Der Spielraum des Verhaltens*, (1980); *Phänomenologie in Frankreich*, (1983); *In den Netzen der Lebenswelt*, (1985); *Ordnung im Zwielicht*, (1987); *Der Stachel des Fremden*, (1990) *Einführung in die Phänomenologie*, (1992, Tr.: Fenomenolojiye Giriş. Avesta Yayınları, 2010); *Antwortregister*, (1994); *Deutsch-Französische Gedankengänge*, (1995); *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, (1997); *Grenzen der Normalisierung - Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, (1998); *Sinnesschwellen - Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, (1999); *Vielstimmigkeit der Rede - Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, (1999); *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hzl.: R. Giuliani, (2000); *Verfremdung der Moderne*, (2001); *Bruchlinien der Erfahrung*, (2002); *Spiegel, Spur und Blick. Zur Genese des Bildes*, (2003, Tr.: Ayna, İz ve Bakış. Resmin Oluşumu Üzerine Bir Deneme, Avesta Yayınları, 2010); *Findigkeit des Körpers*, (2004); *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, (2004); *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, (2005); *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, (2006, Tr.: Yabancı Fenomenolojisi, Avesta Yayınları, 2010); *Schattenrisse der Moral*, (2006); *Philosophisches Tagebuch. Aus der Werkstatt des Denkens 1980-2005*, (2008); *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, (2009).

Mesut Keskin: 1979 Nusaybin doğumlu. 1996 Mardin Lisesi ve 2001 Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. (2002-2005) Berlin Üniversitesi'nde (FU) Felsefe, İslamoloji ve Protestan Teolojisi okudu. (2005-2008) Freiburg [i.Br.] Üniversitesi'nde Felsefe ve İslamoloji dallarında master eğitimini *"Das Problem der Leiblichkeit in der Phänomenologie"* başlıklı tezle bitirdi. (2008) Bochum Ruhr Üniversitesi Felsefe Enstitüsünde *"Blickwechsel Wechselblick des Anderen und der Bilder am Leitfaden der Interkulturalität"* üzerine doktora tezini yazmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Türkçe çeviriye önsöz / 7
Önsöz: Yabancı'nın yüz[ey]leri / 13

I. Sınır sahibi varlık olarak insan / 21
1. Düzenler ve sınırları / 22
2. Sınırsız evren / 23
3. Hususilik, yabancılık, olumsallık / 25
4. Modern uzlaşmalar / 27
5. Kendi-ni-belirleme paradoksları / 29
6. Olanaklar ve olanaksızlıklar / 34

II. Pathos ile Response arasında / 39
1. Anlam imparatorluğunda / 39
2. Patetik olanın uçurumları / 42
3. Hasta ve cevap veren / 48
4. İyinin ve kötünün berisinde / 50
5. Zamansal yarılma / 52
6. İspat denemeleri / 56

III. Yabancı'ya cevap / 59
1. Responsivite / 59
2. İddia ve cevap / 62
3. Cevap mantığının etmenleri / 65

IV. Kendilik ile Başkalık arasında vücutsal tecrübe / 71
1. Vücut muamması / 71
2. Anlam/duyu ve duygulanım/ 74
3. Yarık Kendi / 77
4. Dublörüm olarak Başkası / 86

V. Dikkat eşikleri / 93
1. Dikkat-etme / 93
2. Tüm duyularla / 95
3. Dikkatin ana hatları / 100
4. Dikkat sanatı / 106
5. Dikkat teknikleri ve pratikleri / 107

VI. Kültürler arasında / 109
1. Ara-sfer olarak kültürlerarasılık / 109

2. Yabancılığın çok anlamlılığı / 111
3. Başkalığa karşı yabancılık / 112
4. Yabancı tecrübesinin paradoksu / 114
5. Hususi ile Yabancı'nın iç içeliği / 116
6. İçimizdeki ve dışımızdaki yabancılık / 118
7. Kolektif tecrübe ve kolektif söylem/ 120.
8. Yabancı ve Üçüncü / 123
9. Xenoloji ve Xenopolitika / 127
10. Yabancılaştırma usulleri / 128

Kaynakça / 131

Türkçe çeviriye önsöz

Yabancılığın yeri ve zamanı vardır. Burada ve şimdide başlar, uzak ya da sabit bir ide değildir. Çeviriler, hususi ve yabancı dil arasındaki yarık kapanmaksızın, bir dilden başka bir dile geçerek yabancılıktan pay alırlar. Mesela Walter Benjamin iyi bir çeviriden "şeffaf ve saydam" olmasını ve de orijinali örterek gizlememesini talep eder. Beri yandan Heidegger, çevirmeyi [Über*setzen*], karşı kıyıya geçirme veya öte yakaya nakletme [*Über*setzen] olarak anlar. Bu noktada çeviriler, ki farklı dil ve kültür dünyaları arasında gezinirler, Hususi'nin her milliyetçi, geleneksel dinsel veya kültür-emperyalist kültüne karşı deva ve ilaçtırlar.

Almancadan Türkçeye yapılan bir çeviri, her çeviri gibi, dil sınırlarını aşarak güncel felsefi söyleşiyi kuvvetlendirip pekiştirmeye katkı sunar. Kendi klasik Yunan başlangıçlarına sadık kalan hiçbir felsefe, ülke sınırlarında bitmez. Jacques Derrida'ya dayanarak ortaya koyduğum gibi *"Düşünce Deyimleri"*nden söz edilebilir; "felsefe" kelimesi bile deyimseldir, çünkü sözgelimi Çinceye hemen çevrilemez. Oysa her deyim, diğer deyimlerden ayrılır, hiçbiri, sabit

değildir. Mesela "Alman idealizmi", "İngiliz ampirizmi" ya da "Fransız veya Çek yapısalcılığı" artık, köken alanını ya da menşeini niteleyen şematik bir özel işaret ve kısaltma olarak görülemezler, değişmez özel bir hakkı da göstermezler. Einstein gibi Yahudileri dışlamış "Alman fiziği", bilimin en kötü ideolojik karikatürlerinden ve bozuntularından biridir. Eşyanın tabiatına uygun bir şekilde, Alman ve Türk felsefesi yerine *Almanya'da, Avusturya'da felsefe* ya da işte *Türkiye'de felsefe*den söz etmeliyiz.

Oysa Yabancı fenomeniyle başka bir mahiyet söz konusudur. Platon'dan beri bilindiği üzere, tümele yükselmenin ve tekile inmenin yollarına sapılamaz. Hususi, güneşin serbest ışığında hareket ederek dosdoğru terk edeceğimiz bir mağara değildir. Yabancı, Hususi'de yuvalanır. Yabancı olan her şey, iki yönlüdür. Bana veya bize mahsus olan şey, başkasına yabancıdır ve başkasına mahsus olan şey, bize yabancıdır. Yabancı olan, bir çift-bakış ve çift-konuşma talep eder. Freud ile konuşmak gerekirse bizim "kendi-hususi evinde hakim olmama" durumunda olduğumuz ve "iç gurbet"i hesaba katmak zorunda olduğumuz gerçeğiyle başlar yabancı olan. Şahsi bilinç-dışını aşacak şekilde Yabancı, kültürümüzün bilinç-dışısı gibi bir şeydir. Bu, Türkiye'deki kültürü ve biz Almanlarla olan ilişkisini de ilgilendirir.

Türkiye'nin tarihi, Doğu Roma veyahut Bizans İmparatorluğu'ndan Konstantinopel'e ve İstanbul'a isim değişiminde ifade edildiği gibi kendine has bir oranda, farklı tabakalardan oluşur. Mesela Heraklit'i, aynı zamanda Pavlusçu cemaat ve Ekümenik Ruhaniler Meclisi'ni Efes şehriyle ilişkilendirdiğimizde, Anadolu'nun da eski izlerle dolu olduğu malumdur. Böyle mekanlar, içinde birçok çeşidin birlikte aktığı kültürel girdab gibidirler: Kent tarihçisi Karl Schlögel'in geçenlerde dillendirdiği gibi, "mekanda okuruz zamanı [ve çağı]". Bunu, tarihsel gelişmedeki kendine has ritimler izler. Böylece Türkiye, nispeten geç, buna uygun şekilde vakitsiz ve de yukardan gelen modernleşmeyi yaşadı; bu, geleneksel yazı kültürüyle bir kırılmayı sağladı ve köy ile şehir arasında büyük bir seviye

farkına yol açtı ki, azınlıkların entegrasyonunda zorlandı. Elbette bunlar, Batı Avrupa'da olmayan sorunlar değil. *Komünist Manifesto* dahi hatırı sayılır bir tek taraflılıkla, "köy yaşamının budalalığı"nı teşhir ve rezil eder. Diğer yandan Helmuth Plessner ise, politik Almanya bağlamında "geç kalmış ulus"tan söz eder. Yine de saatler her yerde aynı değildir. Eşzamansızlık, tarihin bir parçasıdır. Buna göre Avrupa ile Türkiye arasındaki karşılıklı ilişkiler de incelenmelidir. Yüzyıllarca akıp giden geçmişe ve tarihe bakarsak yakınlıktaki uzaklığa dair özel bir izlenim ediniriz. Osmanlı İmparatorluğu, yavaş yavaş Orta Avrupa'ya kadar yayılıp genişlediğinde dinsel farklılıkların siyasileştirilmesiyle kızıştırılmış bir şekilde, Türklerle olan savaşlar, sonunda efsanevi ve kurtarıcı selamet getirici boyutlar kazandı. Yine de incelmiş duyu[m]sallığıyla oryantal kültür, kendine has bir baştan çıkarıcılığı içerir. İster "*Saraydan Kız Kaçırma*" eserindeki Mozart müziği olsun, ister Lessing'in *Bilge Nathan* eserindeki Sultan Selahaddin siması olsun, ister şairane uzaklıklara taşan *Doğu-Batı Divanı*'yla Goethe olsun, sanat, kültürel engelleri aşmak için üstüne düşeni yaptı. Bunlardan bazılarına, Batı'dan gelip de İstanbul gibi bir şehri ziyaret eden her kişi rastlar. Oysa gelgelelim ki çok çeşitli ilişkileri beraberinde getiren migrasyonlar çağında yaşıyoruz, bu ilişkiler çoktandır askeri fetihler ve de kültür alışverişi seviyesinde cereyan etmezler, aksine gündelik hayatımıza sinerler ve bu, gerilimsiz, çatışmasız düşünülemez. Bir zamanlar olduğu gibi "Viyana kapılarına dayanmış Türkler" artık yoktur, ama mesela Brigettenau mahallesinde veya Berlin-Kreuzberg, Duisburg-Meiderich ve Münih-Westend mahallelerinde olduğu gibi, "Viyana'daki Türkler" vardır. Oysa bununla, hem Türkiye'de hem de dünyada sorulduğu gibi Almanya'da da sorulan yeni sorular ortaya çıkar.

Yabancı'nın kültür-politik, kültür-tarihsel ağırlığı ve önemi arttı. Ekonomik, ekolojik, teknolojik ve politik küreselleşmenin akımlarınca geçilen ve şiddetin yeni tarzlarıyla ürkütülen gündelik yaşamımızı gittikçe belirlemektedir. Fakat Yabancı bunun dışında,

değişen konjonktürlere indirgenemez bir derinlik boyutuna uzanıp yayılıyor. Yabancı'yı düşünmek, yabancı olana tepki göstermekten daha fazla bir anlama gelir. Husserl, Levinas, Freud, Bakhtin ve Lévi-Strauss gibi yazarlardan, diğer yandan günümüz sanatında ve edebiyatında yabancılık eşiklerinden esinlenmiş bir biçimde beni tam yirmi yıldır yoğun bir şekilde meşgul eden Yabancı'nın konu bütünlüğü, bir radikalliğe ulaştı ki bu radikallik, şeylerin kökenlerine ve en iç derinliğimize varır. Yabancı'nın tecrübelerine maruz kalan bir Fenomenoloji özne, akıl ve tarih gibi modernliğin en önemli kavramları parıldayıp parçalanmaya başlar başlamaz, bir yabancılık bilimine, başka bir ifadeyle Xenolojiye dönüşür. Yabancılık, sonunda bir tin veya özgürlük aleminde aşılmayı bekleyen yabancılaşmadan daha fazla bir anlama gelir. Yabancılık daha ziyade, Aristotelesçi retorikten Rus biçimcilerine ve Brechtçi tiyatroya kadar uzanmış bir yabancılaştırma usullerine bağlanır. Hususi'yi, kendi normalliğinden daha öteye sürükleyen yabancılaştırma, kendini pathos, duygu veya çağrı gibi motiflerde dışa vurur. Bütün konuşmamızı ve eylememizi, başka-yerde başlayan bir cevap-vermeye dönüştürür. Elinizdeki eserin her bölümü, farklı etaplardan kendine has vurguları çıkarıp alarak bu yabancılık felsefesinin oluşumunu ve gelişimini aydınlatır. Yabancı olanın, başımıza gelen, maruz kaldığımız ve cevap vermek zorunda olduğumuz bir şey olarak sadece doğal kavranabilir olduğu varsayımı ile diğer yandan kişisel ve de kültürel yaşamda önemli olan her şeyin yabancı teşviklerden serpilip geliştiği varsayımı, ana motif olarak bütün bu düşüncelerin içinden geçer.

Bazıları, herkesi Yabancı yapan ve böylece aslında hiç kimseyi Yabancı yapmayan küreselleşme çağında yabancılığın anlam yitirdiğini, bununla beraber sayesinde Yabancı'ya rastladığımız misafirperverliğin içinin de boşaltıldığını iddia ederler. Bu görüş bana çok dar ve basiretsiz geliyor. Burası ile başka-yer, şimdi ile bir zamanlar, hususi olan ile yabancı olan arasındaki uçurum, sadece hatırı sayılır bir anlam kaybı pahasına feshedilip kaldırılabilir. Bütün

sınırların özlenen bir bütünlükte kaldırılması değil, aksine sınırların eşiklere dönüşümü, bizzat bizi ve kültürümüzü canlı tutar ki bu eşikler, tıpkı Ivo Andrić'in -birçok yaşam hattının kesişip çaprazlandığı- Drina Köprüsü gibi hem ayırır hem de birleştirirler. Daima eşik korkularının ortaya çıktığı ve bunun yabancılığın düşmanlığa doğru yozlaşmasına katkıda bulunduğu elbette inkar edilemez. Yabancılık bizi rahat bırakmaz, hareketli kılar, tedirgin eder. Şiddetten farklı olmayacak şekilde zapt edilir, dizginlenir, tahakküm edilir. Yabancı olanı, bir ders gibi öğrenemeyiz, onunla ilişki kurmayı, birlikte yaşamayı öğrenebiliriz sadece.

İnisiyatifi ve özenli çeviri çalışması için Mesut Keskin'e ve de Türkçe bilen okura yabancılık motiflerimi ulaştırma arzusundan dolayı yayıncıya teşekkür ederim.

Önsöz: Yabancı'nın yüz[ey]leri

Yabancı, özel bir konu olarak işlenirse, bunu herhalde şimdiden kaçırmışızdır. Aşinalık ve bilinme alanından hareket edilir, her şey tıkırında işlerse yine oraya geri dönülür. Yabancı tecrübesiyle değişilir, belki de arınılıp tasfiye edilir, oysa sonunda asli aşinalık herhalde kazanılmıştır. Bu aşinalık, genişlemiş veya derinleşmiştir. Bu bir tarafa bırakılırsa Yabancı, tehlikesiz değildir, bizi kendi kendimize yabancılaşmakla tehdit eder. Böylece tekrar edilen savunma tedbirleri, kurtarma denemeleri ve hususileştirme çabaları ortaya çıkar. Ne var ki burada kalınırsa, kendinde, evinde, yani aşina olan öznenin pozisyonu ve düzensiz olanın kendisinden ayrıldığı düzen burçları içerden sarsılmaz. Yabancı olan, bizi meraklı yapabilir, kendi hususi tecrübelerimize teşvik edip özendirebilir, bizi kendi hakkımızda aydınlatabilir, işte tüm bunlar, yabancı olana bahşedilmiş olur. Oysa Yabancı, özgürlüğün ve aklın gizemine doğru ilerlerse, kaos ortaya çıkar, alarm zilleri çalar. Özgürlük ve akıl silahlara sarılır. Savunmasız olsalar teslim olacaklardır. Yabancılık

nihayet, düşmanlığa dönüşür ki, haklı olduğuna her parti ne kadar çok inanırsa o kadar acımasız bir şekilde kendini gösterir bu düşmanlık. Sakınırız, kendimizi koruruz, birbirimize yanaşıp sıkışırız. Hususi olandan hareket edip ortak olanda dayanak arayan bir tecrübenin ağına güvenlikler inşa edilmiştir. Yalnızca dışardan geldiği varsayılan yabancı olan, zorla giren olarak kendini gösterir. Bir değerlendirmeye ve hükme tabi kılınır. Gündelik, ahlaki, siyasi, dini, kültürel ve de düşünsel bir karantina beklenir ondan.

Yabancı'yı ise kavranılamaz, belirlenemez bir şey olarak ele alırsak, bizi tedirgin ederek, cezbederek, endişelendirerek, beklentilerimizi aşıp, el koymamızdan ve erişimimizden sıyrılarak bizi rahatsız edip mahveden bir şey olarak yorumlarız. Bu demektir ki, Yabancı'*nın* tecrübesi daima kendi hususi tecrübemize karşı koyar ve *tecrübenin yabancı-laşması*na dönüşür. Yabancılık, Kendi-yle-ilişkilidir ve bulaştırıcıdır. Etkisi, her tematize etmeden önce gelir. Husserl'in öteden beri Yabancı tecrübesi, yabancı-Ben, yabancı-vücut veya yabancı-dünya gibi tahrip gücü yüksek birçok kavramla donattığı Yabancı fenomenolojisi, Yabancı tecrübesinin radikalliği ciddi işlenip Yabancı konstitüsyonu,* Yabancı'yı anlama veya Yabancı'nın pratik tanınması gibi temsili kavramlarla yetinilmezse, o zaman bir yabancılık öğretisinin hatlarını genel olarak benimser. Daha önceden bilinen eski problemlere Yabancı'nın gölgesi düşünce, bu problemler yeni ana hatlar edindi. Xenolojinin taleplerine teslim olan bir Fenomenoloji, Kafka, Musil, Celan, Valéry veya Calvino'ya özel bir yakınlık bir yana, Marcel Mauss, Georg Simmel, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein veya Mikhail Bakhtin'den esinlenler arasında müttefiklerini bulur. Oysa sanat dallarında zaten başka bir zaman hesaplaması hakimdir. Sanatsal sensoryum, yabancı olana girişme söz konusu olduğunda Kendi-kesinliğini veya ilkeselliğin sınırlarını aşmak zorunda değildir.

* Metinde geçen fenomenolojik temel kavramlar için bkz. B. Waldenfels, *Fenomenolojiye Giriş*, Avesta Yayınları, İstanbul 2010. Köşeli parantezler bana aittir (-ç.n.).

Elinizdeki çalışma, Yabancı'nın devasa problem alanını baştan sona işlemekten çok uzaktır. Sadece bazı ana motifleri gösterir ki bu motifler sayesinde, 1990 yılında *Der Stachel des Fremden* [*Yabancı'nın Dikeni*] başlığı altında yabancılıkla ilgili çalışmalarımın halkasını açtığımdan beri Yabancı fenomenolojisinin biçimlenmesi için teşvik buldum.[1] Motifler, ileriye götüren hareket kuvvetleridir ve insanın kendini sonradan haklı çıkardığı salt hareket sebepleri değildirler. Hayret, korku, aşk ve nefret ya da yeni bir şeyin onlarla açıklandığı ufacık uzlaşmazlıklar için olduğu kadar Yabancı'nın tecrübesi için keza yeterince savunma ve haklı çıkarma ya da yeterince açıklama pek yoktur. Elinizdeki çalışmanın bölümleri kendi taslağında programlıdır. Art arda dizilişlerinde bölümler, çalışmanın etaplarına tekabül ederler ki bu etaplarda, Yabancı fenomenolojisi şekil almıştır ve böylece daha önce yayımlanan kapsamlı çalışmalarımın giriş ve yorumlama amaçlı metinleri olarak okunabilirler. Bu düzenleme, ayrıntılı özel ispatlardan tasarruf ettirir ki bunun sonucunda, merkezi sorunlara konsantre oldum. Düzen, pathos, cevap, vücut, dikkat, kültürlerarasılık gibi kavramlar, burada ana konulardır.

I. bölüm, *Ordnung im Zwielicht* (1987) [*Alacakaranlıktaki Düzen*] adlı çalışmamdaki denemelerle yakın bir ilişki içindedir. Yabancı olan, her bir düzenin sınırlarında olağan-üstü ve düzen-dışı olan şeklinde ortaya çıkar ki bu düzen-dışı, mevcut düzende yer bulmaz, ama dışlanmış olan olarak vardır. Mutlak suretle değil de, aksine belirli bir düzenden dışlanarak, salt belirsizliğin donukluğundan daha fazla bir anlamı vardır ve duyularımıza seslenip çağırarak bir gürültüden daha fazla bir şeyi ifade eder ki, bu gürültüye karşı olabildiğince korunuruz. Kavranabilirlikte kavranamazla, düzenlenende düzenlenemez olanla, görülürlükte görül-

1 Yabancının fenomenolojisi olarak tasarladığım şeyin biçimsel bir ana hattı, *Topographie des Fremden* (1997) adlı çalışmamın I. bölümünde bulunur, buna karşın Yabancı'nın farklı boyutları da *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) adlı çalışmamın V-VI. bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde dile gelir.

mez olanla, duyulanda duyulmaz olanla bizi karşı karşıya getiren başlangıçtaki çıkış durumu, bir araştırmalar zinciri etrafında gezinir ki, tamamen şu sorunun sarmalındadır: İşleniş tarzı sayesinde, etkilerini, meydan okumalarını ve iddialarını nötralize etmeksizin veya inkar etmeksizin yabancı olana nasıl girişebiliriz? Hızlı okur ve dinleyiciler Yabancı'yla ilgilenen fenomenologların üstüne attıkları şeyi yapmaktan, yani Yabancı'yı ahlaki veya dini merciye yükseltmek veya onu bir 'bambaşka'* olarak yüceltmekten fenomenolog olarak daima sakındım. Bunu denemeye kalkışırsak, o zaman Levinas'a yapılan eleştiri olarak yöneltilen Başkası'nın ilahileştirilmesi, Yabancı'nın ahlakileştirilmesinde karşılığını bulur. Oysa Kant'a göre hiçbir duygu sunulamadığı gibi, bir tecrübe de pek sunulamaz. Modernliğin birçok defa inandırmaya çalıştığı tarzda sanki Yabancı tecrübesi salt öznel bir duyguymuş gibi değildir, aksine şöyledir ki normlarda, değerlerde, ilgilerde ve çıkarlarda ısrar eden bir okul bilginliğinin düşlediğinden daha fazla şey vardır dünyada.

Tecrübelerle az ya da çok dikkatli yaşanabilir, bu tecrübeler kendileri için konuşturabilir, veri bankası olarak kullanabilirler veya ister dikkatsizlikten ya da iktidar hırsından olsun, ister sade bir genel-geçerlilikten kaynaklansın, tecrübeleri susturma denemesine girişilebilir. İlk iki bölümde, responsif bir etiğin bakış açısından bu olanaklar işlenir. Responsif etik, cevap-vermenin kendisinden büyüyüp gelişerek emir ve yasaklar düzleminin altında kalır. Husserlci anlamda ön-yüklemsel tecrübe, ön-kuralsal bir tecrübeye dönüşür ki, eylem taslakları ya da yaşam planları ve ahlaki, hukuki yargılamalar ele alındığında çoktan atlatılmıştır bu tecrübe. II. bölümde ağırlıklı olarak *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) [*Tecrübenin Kırılma Hatları*] başlıklı çalışmama yöneliyorum. Bu çalışmamda ortaya koyduğum araştırmalar, süreçsel bir pathos ve ertelenmiş

* Bambaşka bir şey anlamında kullanılan *'ganz Anderes'* deyimiyle teolojide ve felsefede, tanrının şeylerden ve insanlardan tamamen başka oluşu başkalığı kastedilir (- *ç.n.*).

bir response bağlamında ayrılan bir çift hadise çerçevesinde gezinir. Hadiseler biçiminde maruz kaldığımız, başımıza gelen ve bize rastlayan şey, çıkış noktasını oluşturur ki, edimleri icra eden veya eylemleri gerçekleştiren bir özneden ziyade Ben ya da Başkası bu hadiselerden pay alır. Üstelik zamansal erteleme, yarılma, belirleyicidir. Ana fikir ve can alıcı nokta, *bir şeyin*, hususi inisiyatifi öncelediği değil de, aksine bu hususi insiyatifin *kendi kendisini* öncelediği ve mutlak biçimde kendi kendisinde başlamadığı gerçeğinde yatar. Yabancı'nın iddiasından çıktıkları gibi III. bölümde *Antwortregister* (1994) [*Cevap Sicili*] adlı çalışmamla yakın ilişkide,[2] bir davranış responsivitesinin ve buna tekabül eden bir cevap mantığının ana hatları geliştirilirse bu bağlamlar, yeniden aydınlatılırlar. Ayrıca, yaratıcı bir cevap-verme paradoksu özel bir rol oynar. Cevap-vermenin Neyeliği değil de, cevabın Ne'sinin icat edildiği gerçeği, ortaya çıkar. Yabancı iddiaya geri gidiş, teknolojik bir konstrüktivizmle olduğu kadar etik fundamentalizmle de bir o kadar az uzlaştırılabilir.

Vücutsal tecrübeyi konu edindiğim IV. bölüm, yabancılık sferinin bir salt genişlemesi olarak görülemez. Kendi-yle-ilişki ve Kendi-yle-ilişkisizliğin –onun varlık tarzını karakterize eden- çaprazlığında vücut, adeta Yabancı'nın bir simgesi olarak kendini gösterir. Ya yabancılık bizzat bende başlar ya da yabancılık öyle pek anlamlı değildir. Sözümona özne, vücutsal Kendi olarak ortaya çıktığında merkezi konumunu kaybeder ki vücutsal Kendi, 2000 yılında yayımlanan vücut üzerine derslerimin başlığıdır ve bu çalışmada vücut konusu kapsamlı bir şekilde işlenir. V. bölüm, özellikle vurgulanmış ve edebi olarak donatılmış bir biçimde *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (2004) [*Dikkat Fenomenolojisi*] adlı çalışmamın ana fikirlerini sunar. Dikkat Fenomenolojisi, dik-

2 Anlaşılmasını kolaylaştırmak için bu durumda bilinçli olarak keşif tarihinin silsilesinden uzaklaşırım; zira *Antwortregister* adlı eserim, şeyden hareketle bakıldığında, *Bruchlinien der Erfahrung* adlı eserimde bütünüyle geliştirilenlerden bazılarını şart koşar. Cevap-vermenin Neyeliği [Worauf des Antwortens] müteessirliğin Neydenliğine atıfta bulunur.

katini-çekme ve dikkat-etme olmak üzere ikili edime göre ayarlanmıştır; pathos ve response'nin ikili hareketi bununla birlikte spesifik bir şekil alır ki, bütün yaşantılarımıza ve davranışlarımıza siner. Dikkatimizi çeken veya bize nüfuz eden, gözümüze çarpan, kulağımıza veya duyularımıza gelen şey, bize denk gelir, hususi olarak bizim değildir. Bir diğer çalışmam *Sinnesschwellen* (1999) [*Duyu Eşikleri*] olarak başlığı ima etme, her zaman ve mekanda hazır ve mevcut fenomen olarak dikkatle birlikte Aisthesis'in [duyu algısının] alanına, modern estetiğin alanına, aynı zamanda duyuların bir asli ethos'unun alanına girdiğimize işaret eder. *Bruchlinien der Erfahrung* ve *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* çalışmalarımda büyük bir yer kaplayan psikanaliz ile tekniğin yabancılık açıları son iki bölümde dolaylı olarak dile gelir. En hususi tecrübe, bilinemez ve istenemezin etmenlerine karışmış olduğu gibi, tecrübenin fenomenleri de başlangıçtan itibaren hakiki bir fenomenoteknik ve somato-teknikle biçimlenmişlerdir. -Tekniğin karşı çıkılan yabancılaştırmasına rağmen- uzun zaman boyunca Hususi sferinin genişletilmesi olarak sayılmış teknik, gittikçe daha fazla bir şekilde kendi cinsinde bir yabancılık merkezi olarak ortaya çıkar.

VI. bölüm, kültürler arasında cereyan eden şeye yönelmiş bir şekilde, Yabancı'nın farklı açılarını kısa biçimde toparlayan bir özet olarak okunabilir. Kültürlerarasılık, felsefe karşısında duraksamaz.[3] Küresel bir düşünme, ne beklenebilir ne de arzu edilebilir, çünkü bunun başka araçlarla yürütülen bir hegemoni, zorunlu bir şekilde sonuç olarak meydana çıkacaktır. Ne var ki felsefenin, yalnız kendi kendisinin etrafında dönmede ve çıktığı kültüre yapışıp kalmada zorlandığı memnuniyetle karşılanabilir. Sınırları ortadan kaldırmaksızın aşma çabası, çokkültürlü bir yan-yana-lık ya da karmakarışıklıktan daha fazla anlamı olacak bir kültürlerarasılığın

3 Bu noktada Viyana'da yayımlanan *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* dergisine işaret edilmiştir, aynı zamanda bu dergi, gösterişli bir konu dizi sunar.

gelecekteki maceraları arasındadır. Sırf çok-çeşitlilik, her-çeşitliliğe pek kolayca dönüşür ki bu her-çeşitlilik, belki eğlendirir, değişiklik vaat eder, ama bizi pek de tedirgin ve rahatsız etmez. Yaşlanan kültürler, bir koleksiyoncu seviyesine inmek üzereler.

Elinizdeki metinler, ortaya çıkışları çok farklı vesilelere borçlu olan bir özel araştırmalar dizisine dayanır. Hepsi yeniden düzeltilip ana temayla ilişkilendirildi.[4] Erişim yollarının bulgusal çeşitliliği korunsun diye ek bir sistematikleştirmeden kaçındım. Buna karşın, bir kabartma haritasında dağ silsilelerinin hatları gibi önemli açıları ortaya çıkaran güçlü bir harita yapımına gayret ettim. Yazar olarak bazen, yazmanın sadece iki boyutlu bir yüzeyde cereyan ettiğine üzülür insan, fakat bereket versin ki yazma ve keza okuma da, kendine has vurgu tarzlarına sahiptir. Bu aşağı ve yukarıya doğru hareket, yazı üslubunun karakteristik vasıflarının salt yazılan olarak yüzeyselleşmesini engeller ki bu vasıflar, yabancılığın asli bir biçimini verirler yazıya.

Haziran 2005, Witten

4 Şu metinler kullanılmıştır: Böl. I: Düsseldrof'ta kongre tebliği 1998, V. Borsò ve B. Goldammer (hzl.), *Moderne(n) der Jahrhundertwenden*, içinde. Baden-Baden: Nomos 2000, İtalyancası, Bologna 2003. – Böl. II: Oldenburg'ta Jaspers dersi ve Bonn'da kongre tebliği 2002, İtalyancası yayımlandı: *Paradigmi* 20, No. 60 (2002), Gürcücesi yayımlandı: Tiflis 2002, Çincesi, Pekın 2004, Almancası: *Grenzen und Grenzüberschreitungen.* XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, hzl.: W. Hogrebe, Berlin: Akademie 2004. – Böl. III: (hzl.) B. Waldenfels ve I. Därmann: *Der Anspruch des Anderen*, içinde, Münih: Fink 1998, İlkin Japonca yayımlandı, Osaka 1996, daha sonra İspanyolca, Macarca (1997), Rusça, Çekçe (1998), Lehçe (1999), Fransızca (2000); İtalyanca (2002), İngilizce ve Gürcüce (2003). – Böl. IV: 2002 Kopenhag ve 2003 Helsinki konferansları, U. Bröckling, A. Paul, St. Kaufmann (hzl.), *Vernunft-Entwicklung-Leben*, içinde, Münih: Fink 2004, İngilizcesi *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004), Fincesi: *ajatus* 61 (2004). – Böl. V: *links* (Pisa, Roma) II (2002). –Böl. VI: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, hzl.: A. Wierlacher vd., 26. Cilt, Münih: Iudicium 2000, İtalyancası: *Aut-Aut* No. 313-314 (2003).

I. Sınır sahibi varlık olarak insan

Yabancı, bir sınır fenomenidir bilhassa. Kendi hususi evinde, yurdunda ve hususi* dünyasında ortaya çıksa bile bir başka-yerden gelir. Yabancı yerler olmadan yoktur yabancı olan. Yabancılığa hangi önemin nasip olduğu, düzenin nasıl olduğuna bağlıdır ki bu düzende, yaşamımız, tecrübemiz, dilimiz, eylemimiz ve yaratıcılığımız şekil alır. Düzenin değişim ve dönüşümüyle Yabancı da değişir. Yabancı, aştığı ve ayrıldığı düzenler gibi çeşitlidir. 'Yabancı' ifadesi, 'Ben' ifadesinden daha az okkasyonel değildir. Düzenlerin arasında ve düzenin ötesinde uzanıp yayılan sınır hatları, Yabancı'nın kaynaklarıdır.

* Aynı ve Başka, Hususi ve yabancı'nın "aidiyet"-farkından hareketle Hususi kavramı, "öz", "kendi" ve" "özel" kavramlarının ötesinde "halis", "has" ve "mahsus" ile ilişkilidir. Temel anlamında, bir kimsede bulunup Yabancı'da bulunmaz, yabancı cisimlerle karışık değildir, umumi değildir, aksine tektir, münferittir, saftır. Çeviride "Kendi" anlamında kullanmadım, zira "das eigene Selbst" ["hususi Kendi"] söz konusudur. Ayrıca "Selbsteigenheit" [Kendinin hususiliği] kavramını da hatırlamak gerekir (-ç.*n.*).

1. Düzenler ve sınırları

Düzenlerin sadece kendi sınırlarına sahip olmadığından ve aynı zamanda düzen süreçlerinin sınırları ortaya çıkardıklarından hareket edebiliriz. Taş, bitki, hayvan veya insan olarak, yapay veya doğal bir şey olarak bir diğerinden ayrılarak bir şey, her ne ise, odur. Oysa beşeri alanda sınır oluşması, özel bir huzursuzluk ve hareket sayesinde kavranır, çünkü sınırlar daima sorunsallaştırılabilirdir. Kendi davranışının ne içgüdüsel düzenlemelerle ne de yapay programlarla güvenli bir yola sapılmayacağı gerçeğiyle kendini gösteren insan, sarsılmaz, dayanıklı sınırlara hapsedilmemiş bir varlıktır. Daha ziyade belirli bir tarzda kendi sınırlarına yönelen bir varlıktır insan. Bu, burada ve şimdi-olmamızı belirleyen zaman ve mekan sınırları için, aynı zamanda arzularımıza ve eylemlerimize sınır koyan yasak sınırlar için, düşünmeyi bastırıp engelleyen kavram sınırları için de geçerlidir. İster aydınlığı karanlıktan ayıran Yehova olsun, ister kimsenin ölçüp hesaplayamayacağı ruhun sınırları olsun, ister saf aklın sınırlarını çizen modern filozof olsun, ister yaratmanın yüce jestini minnacık bir kılıfa, "*Draw a distinction*!" [(iki şey arasındaki) farkı belirt!] ilkesine sığdıran sistem teorisyeni* olsun, Dasein'ın sınırlarına ve dünyanın sınırlarına ilişkin sorunun, insanlık tarihinin büyük konularına ait olması şaşırtmamalıdır.

Daha önce burada yorumlandığı gibi, farklı düzen biçimlerini ortaya çıkartan sınır-çekmenin sadece pragmatik ve rejyonal değil, aynı zamanda çığır açan karakteri vardır. Her çağın, özelde her kültürün, toplumun, yaşama dünyasının veya her yaşama tarzının belirli sınırlar içinde hareket ettiğinden, fakat aynı zamanda sınırlarla ilişkinin –ki karşılık gelen bir sınır politikasınca daima eşlik edilir- büyük ölçüde değişik ve farklı olduğundan hareket edilmelidir. Sınırlarla ilişki, bir çağın gerçekte ne tür olduğunu ifşa eder ve uzun zamandan beridir modernliği harekete geçiren şey hakkında, modernliği önce-

* Metinde geçen 'sistem teorisyeni' lakabıyla yazar, belli başlı eserleri Türkçeye henüz kazandırılmamış ünlü Alman sosyolog Niklas Luhmann'ı kasteder (-ç.n.)

leyen veya onun içine sızıp onu aşan şey hakkında da bir şeyler gösterebilir. Kısa bir zaman önce geride bırakılan yüzyıl eşiğinin, özel bir tür sınırı temsil ettiği gerçeği, şu olgu kadar doğrudur ki, bizi bekleyen, gelecek olan şey için uygun bir dile sahip değiliz.

2. Sınırsız evren

Kültürel geleneğimizde en parlak biçimde Yunan kosmosuyla tanıtılan sınırsız evrenle başlayalım zıt bir şekilde. Kosmos, klasik bir düzen biçimini gösterir, zira uzun zaman boyunca paradigmatik bir rol oynadı. Kosmos, muhtemel başka düzenler arasında bir düzeni cisimlendirmez, düzeni tam olarak cisimleştirir. Sadece bir kaosun düzensiz çeşitliliği geriye alternatif olarak kalır. Bu kosmos içinde her varolan kendi şeklini (*peras*) alır ki bu şekli, kendi kendisinde *sınır içine alır* ve bir başka şeyden *sınırlayıp dışarda bırakır*. Açık ve seçik şekil, kavramsal tanım[lama]da (horismos) ifade bulur ve bu, Platon'dan beri diyalektir ki, Aynı-olan olarak her varolanı kendi Başkası'yla bir ilişki bünyesinde birleştirir. Bu ufuk bağlamındaki örgü, akılsal bütünün parçada ne kadar aksettiğine göre ölçülüp hesaplanan dikey bir hiyerarşiyle tamamlanır. Bu bakımdan insan hayvanın, Yunan barbarın, erkek kadının, temaşa edilebilir olan gerçek olanın bir üst basamağındadır. Bütünün yasasını açığa çıkaran akıldan pay alma, parça parça varolanlar hiyerarşisindeki konum ve mevkiyi belirler.

Sadece göreceli başkalıkların olduğu bu ilişki bünyesi, bir alt ve üst sınıra varır. Alt sınır, ona dair hususi-olması bozulmaksızın başka parçalara bölünemez bir *atomon eidos*'u, *In-diviuum*'u, yani bireyi [tekil olanı, bölünemezi] oluşturur. Üst sınır ise, bizzat yeniden bir başka şeyin içine ve alta sıralanmayan bir *hen kai pan*'ı, yani *evreni* oluşturur; Aristoteles *Fizik* adlı eserinde (III, 6, 207a 8) belirttiği gibi, dünya bir bütündür ki bu bütün"-ün dışında hiçbir şey yoktur." Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse kosmos, içinde sadece iç sınırların olduğu bir *dışsız düzen*dir. Kosmosun sınırlarını

aşan kişi, sonsuz, temelsiz ve amaçsız *apeiron*'un fena sonsuzluğuna girer ya da göklere dalışını ölümcül bir düşüşle ödeyen İkarus gibi aşırılığa kaçar.

Hervarolan için gerekli yeri barındaran, yol belirleyen ve her şeyi kapsayan bir kosmosun kapalılığı elbette, şu kayıtsız şarta dayanır ki, bütünün kendini *bir bütün olarak* gösterip ifade ettiği yer bile, *bütünün içinde* bir yer olarak düşünülür. Aristoteles'e göre "belirli bir şekilde her şey" olan psişe, düzenin sahnesi olur ki bu düzene, mimetik, yani taklit edici bir şekilde uyarlanır. O zaman kosmos, tüm koşullanmışlıkları ve sınırlanmışlıkları bizzat kendi etmenlerine dönüştürerek *olduğu gibi kendi kendisini* ifşa ve ifade eden bir düzen olarak görünür. Bu dışsız düzene, Foucault'nun kullandığı bir başlığı değiştirmek gerekirse, bir *penser du dedans*, bir *iç düşünmesi* tekabül eder ve bu düşünme bütün olarak kendi kendisindedir. Bununla beraber, ister hemşerileriyle şehir yaşamını gerçi paylaşan, fakat canlı bir soru işareti olarak hareket eden *atopos* olarak Sokrates olsun, ister şiir bilgisi ve erosça dürtülen platonik *mania* [Azgınlık, aşırılık, çılgınlık] olsun, ister hakiki *logos*' karşısında *lexis*'in* yapay hilelerini, entrikalarını ve tekniklerini kurnazca gösteren Sofistler olsun, onu başkalarından ayırıp şehirsiz/şehir-dışı (apolis) olarak damgalayan esrarengiz kadere bağlanarak körleşince gören Ödipus gibi trajik bir şahsiyet olsun,[1] bu panoramaya girmeyen figürler de antik Yunanlılarda vardır. Kendi anormalliklerinde normalliği sarsan böyle uç figürleri, başka yerlerde de buluruz. Mistik yan akımlar, yasa sofuluğunun ve metin müminliğinin ana akımına eşlik ederler ki, hep bir heteredoksi ve anarşi buğusuna sahiptirler. Bu, Hıristiyan gelenek için olduğu kadar Yahudi veya İslami gelenek

* Üslup ve ritm kurallarını kapsayan ifade, ifade tarzı, söyleyiş tarzı (-ç.n.)

1 Apolis figürü Polis'in arka planında ortaya çıkar ve bu figürün karşısına Sofokles, hupsipolis ,'şehirde sivrilen kişi' kavramını diker, geniş anlamında, daha önce değinilen *Atopos*'a benzer şekilde kavranabilir ki bu *Atopos*, kelime ele alındığında 'yersiz' olan ama aynı zamanda 'tuhaf', 'yerinden edilmiş' olarak, ya da ,'tamamen yerde olmayan' biri olarak sayılır. Heriki Yunanca ifadenin alfa privativum [a-] önekleri, sadece olumsuzlama olarak değil, aynı zamanda bir yoksunluk ve ilişkisizlik ifadesi olarak anlaşılabilir.

için de geçerlidir. Mesela Paulus Et-dil konuşmacılığına mesafe koydu ki bu et-dili konuşmacılıkta *glossa* veya *lingua*, vücutsal bir et-dil becerisi ve sanatı geliştirir. Bu vücutsal et-dil becerisi, hem toplumsal denetlemeden hem de bireysel yön vermeden sıyrılır. Söylenenin kosmosunda kaybolan söylemenin karşısına, *bir şey* söyle*me*yen ve bu bakımdan hiçbir şey ifade etmeyen boş bir söyleme çıkar. Max Weber'in kurumların gündelik yaşamının karşısına karizmatik olan olarak diktiği şey, kendini her yerde gösterir. Bu, şu olguya işaret eder ki, ister kozmolojik, teolojik, ister kozmopolit yönelimli normallik olsun, her normalliğin, kendini anormalliklerde dışa vurup *lunatic fringe*'ye [*fanatikler*e] dağılan bir şeye yer bırakır.

3. Hususilik, yabancılık, olumsallık

Bütünün kendisinden hareketle geliştiği yer, mevcut bir bütünde kaybolursa, işte o zaman bir bütün düzen kırılmasız ve kopmasız düşünülebilir. Modernlik diye adlandırdığımız şey, bu bütünlük vizyonunun sorunsallaştırılması olarak tasvir edilebilir. İzlediği oyuna bizzat kendisini katan bir *Kosmotheoros*'un [evren gözlemcisinin] kendini-yanlış-anlaması yarıp geçilir ve mevcut düzen kendini bir düzen kuruluşunun sonucu olarak gösterir. Bununla birlikte iki merkezi keşif, yön verici ve yol göstericidir: 'Özne' adı verilmeden önce 'Ben' diyen ve bütünün ilişki bünyesini Kendi-yle-ilişkililiğinde bertaraf eden bir *Kendi*'nin keşfinden söz edilebilir ve diğer yandan bir düzenin açık hareket serbestliği imkanlarından sadece faydalanmayıp, aynı zamanda bizzat düzene dokunan radikal bir *olumsallığın* keşfinden bahsedilebilir. Böyle bir düzen, sadece düzen-dışılarda şekil değiştirmez, aynı zamanda başka bir düzene geçebilir; olduğundan başka türlü olabilir. Böylece Descartes'ta düşünmenin bir *cogito*'da zirveye çıkmasını sadece bulmayız, aynı zamanda tanrının başka bir matematiği yaratabilecek olanakları barındırdığı fikrini de buluruz. İçlerinde hareket ettiğimiz düzenler, olanak kipindeki düzenler olarak ortaya çıkarlar. Musil'in *Niteliksiz*

Adam adlı romanındaki tuhaf kahramanının tahmin ettiği gibi, kendi dünyasından bahsederken tanrı bile, dilek-şart kipinin olanak halini tercih eder, "zira tanrı dünyayı yaratır ve ayrıca düşünür ki, dünya pekala başka türlü olabilir" (Musil 1978, s. 19) Bu tahminin genç Ulrich'te, "hakiki bir vatanseverin kendi anavatanını asla en iyi vatan olarak göremeyeceği" teziyle bağlandığı gerçeği, meseleye ek bir siyasi not düşer. Bizi bugüne değin sıkıntıya sokan öznellik ve rasyonalite motiflerinin ikili motif olarak ortaya çıktıkları gerçeği, artık belirleyicidir. Modern özne, kendi konumunu arayıp da bu konuma sahip olmayan ve yegane bir aklın temsilcisi olarak da artık ortaya çıkamayan bir varlık olarak kendini gösterir.

Bu ikili motif kendi radikalliğinde ciddiye alınırsa, o zaman bu, sınır-çekme sorunsalının değiştiği anlamına gelir. Bir hususi sferde hareket edip duyulara ve dile kadar kültürel olarak hususi düzene yönelen Kendi, bir Aynı-olana artık indirgenemez ki bu Aynı-olan, bir evrenin sferinde veya bir tümelin aracılığında Başkası'yla arayı açar. Kendilik ve hususilik, bir sınır-çekmeden çıkar ki bu sınır-çekme, bir İçeri-de'yi Dışarı-da'dan yalıtıp *içeriye ve dışarıya doğru sınırlama* şeklini alır. Hususi olan, ondan bir şeyin sıyrılmasıyla ortaya çıkar ve bu sıyrılan şey, işte tam da, yabancı ve yabansı olarak tecrübe ettiğimiz şeydir. Bir Üçüncü sayesinde aktarılmamış *Hususi* ve *Yabancı* ayrılığı, başka bir boyuta *Aynı* ve *Başka* farkı olarak aittir ki bu fark, diyalektik bir tarzda aktarılabilir bir bütünde dayanak bulur. Batı felsefesinin anadilinde söylemek gerekirse, Başka olan (heteron) ve Yabancı olan (ksenon) iki türlüdür: Mesela Platon'un *Sophistes* diyaloğunda sahneye koyduğu Elealı yabancı adam olmak üzere bir misafirin yabancılığı, başka bir dilin yabancılığı, başka bir kültürün yabancılığı, başka bir cinsin veya bir 'başka durumun' yabancılığı, bir şeyin veya bir kişinin farklı ortaya çıktığı gerçeğine indirgenemez. Tahta ve beton gibi ev yapımında kullanılan malzemeler ya da Beaujolais ve Rioja gibi şarap çeşitleri mutlak bir şekilde birbirlerinden farklıdır, oysa birisinin diğerine yabancı olduğunu normal olarak kimse iddia etmeyecektir. Yabancılık, bir

Kendi'nin (*ipse, self*) hususiliğini ve hususi alanını şart koşar ve bu Kendi, üçüncü taraftan hareketle ayırt edilen bir Aynı (*idem, same*) ile karıştırılmamalıdır.

4. Modern uzlaşmalar

Nietzsche'de şu pasajı okuruz: "Benim için önemli olan, evrenden, birlik ve bütünlükten kurtulmamızdır [...]. Evreni yarıp parçalamak gerekir; evrene karşı saygıyı unutmak [...]" (KSA 12, s. 317) Modernliğin, bir düzen sınırlamasının sonuçlarını ciddiye aldığı katiyyen ileri sürülemez. Modernlik günümüze değin, uzlaşımlara meyillidir. Üstelik Kendi ve Aynı'nın, Başka ve Yabancı'nın bulaşması önemsiz bir rol oynamaz. Yeni düzen potansiyelinin onlarla değerlendirildiği müphemlikler, modernlik ile postmodernliğin temsilcileri arasındaki tartışmaya da sızarlar. 'Ben' diyen ve bununla birlikte bütünden ayrılaran Kendi motifini öncelikle ele alalım. Ben bir müstesna ve kural-dışı demektir. Descartesçı ego, bir ego-merkezcilikle birleştirilirse ve bunun üzerine hareket ve huzursuzluk unutulursa çok kolaya kaçmış oluruz ki bu huzursuzluk, radikal Kendi-bilincinden hareket eder ve filozofun sarsılmaz bir dayanak peşinde gittiği gerçeği için bilhassa sorumludur. Bu peşinde gitme ve arayışın mutsuz bir şekilde sonlanmaya mahkum olduğu gerçeği, bu meseleye nasıl gelindiği veya bu meselenin nasıl ortaya çıktığı sorusunu üzerimizden atmaz. "Ben *kim*im?" sorusu pek hızlı bir şekilde "ben *ne*yim?" sorusuna yeniden dönüşse bile, soranları ve sorulanı zorlayan bu ters çapraz soru, Rimbaudcu "*JE est un autre*" [*Ben, bir Başkası'dır*] ön sezisini kendi içinde barındırır. Ama nasıl olursa olsun, Kendiliği doğal ve toplumsal bir evrenin ilişki bünyesinden ayrılan bir Kendi'nin keşfi, bir salt kendine özgülüğe, özelliğe indirgenirse sulandırılıp etkisizleştirilir. O zaman *bireyselcilik* ile *bütüncülük* arasındaki, *partikülarizm* ile *üniversalizm* arasındaki tartışmada sona varırız ki bu tartışma günümüze değin gelmekle birlikte öyle pek fazla bir şeyi ortaya koymaz. Bütün olan, onlarda

bütünün kendini gösterdiği parçalar olmaksızın kavranamadığından ve genel geçer düzenlemeler, özel koşullar –ki bu koşullar altında uygulanırlar- olmadan bir şeye yaramadıklarından, tartışma büyük bir koalisyonla sonuçlanır ki bu tartışmada Aristotelesçiler Kantçıların yanında, hermeneutikçiler evrensel-pragmatikçilerin yanında yer bulur. Oysa bu anlaşma ve birlik tahrip edilsin diye, Ben-Sen-Burada-Şimdi'nin kökeninin hiçbir şekilde tümel kavram sınıflarının öğelerini göstermediğini, aksine bu dizinsel veya okkasyonel ifadelerin işaret kelimeleri olduğunu hatırlatmak kafidir ki bu kelimeler, konuşmanın yerine ve mekanına işaret ederler ve aynı zamanda bu yer, bizzat kendisi bir yer belirleniminin nesnesi yapılmadan önce tecrübe alanlarını, dil alanlarını ve eylem alanlarını açar. Konuşulan yer ve mekan konuşmanın yeriyle çakışmazlar ve zaman için de benzeri geçerlidir. "Ben" diyen Birkimse olarak dahi ben, bir bütünün parçası ve bir sınıfın sayılabilir öğesi değilim. İfade içeriğinin Ben'inden ayırt edilmesi gereken ifade sürecinin Ben'i [das Ich des Aussagevorgangs], zahmetsizce çoğul hale koyulabilir, sayılabilir Birşey değildir ve aynısı, Sen için de geçerlidir. Böylece klasik Yunan felsefesinde "bizim için"in (pros hemas) başlangıçtaki sunulmuşluk tarzı hariç, Ben ve Biz mercilerinin, bir rol oynamadıkları anlaşılabilir ki bu "bizim için", eğilime göre "kendi kendisinde" (kata auto) olan bir varlıkta fesh edilip kaldırılmıştır. Ben genel bir Ben-işlevine indirgenirse Ben-söyleminin tahrip gücü aynı suretle kaybolup gider. Burada Descartes'ı transendental felsefi mirasçılarına karşı korumaya almak gerekir.

Düzenlere ortadan kaldırılamaz bir olumsallık yükleyen ikinci keşif çok daha iyi bir durumda değildir. *Başka-türlü-olabilme* veya *başka-türlü-eyleyebilme* az ya da çok, *gelişigüzellik* olarak kavranırsa bu yorum, *zorunluluğ*un zıddını harekete geçirir. O zaman bu, geçerlilik iddiaları seviyesinde, rölativizm ile üniversalizm arasındaki tartışmaya sebebiyet verir ki, bu arada bu tartışmanın silahları ve araçları, yukarıda değinilen tartışmanın silahları ve araçlarına benzer şekilde eskimiştir. Doğru ve yanlışın, iyinin ve kötünün soykü-

tüğünü de kapsayacak biçimde düzenlerin kuruluşu ne göreceli ne de mutlak olarak geçerlidir. Düzenlerin kuruluşu, katiyyen geçerli değildir, çünkü oluşumları çok önceden kamufle edilip mevcut zıtlık tecessüm ettirilse bile ikili ölçütlerin varolduğu olgusu, bu ölçütlerin arasına girmez. Her düzenin, kaba bir açık göstermeyen bir düzenlenmemişlik biçiminde kendi kör noktası vardır. Bu olgu, kavramsal ve estetik düzenler için olduğu kadar ahlaki düzenler için de geçerlidir. Bu, modern yazarların kendi romanlarının *Incipit*'i [*başlangıç sözleri*] ile neden öyle uğraştıklarını açıklar; daha ilk adımla yazar ve okurlar, hazır bir düzenin kapanına girebilirler.[2] "Düzenler vardır", ve bu "vardır" bütün haklı çıkarma denemelerine uzak kalır, zira bu denemelerde çok önceden varsayılmıştır. Burada daha aşina bir dille söylemek gerekirse, şu iddia ileri sürülebilir: Akıl olgusunun bizzat kendisi akılsal değildir. Bugün postmodern diye nitelendirdiğimiz şey, belirli tartışma alanlarının anlam veya önem kaybettiğine işaret edebilir ki bu, modern öznellikten ve rasyonaliteden hareket eden problemlerin bir başka yerde yeniden ortaya çıktıklarını dışlamaz.

5. Kendi-ni-belirleme paradoksları

Paradoksların günümüzde özel bir konjüktüre sahip oldukları artık muamma değildir. Kelime bazında ifade edilirse paradokslar, geleneksel görüşlere karşı (para doksan) gelen görüşlerdir. Tüm 'Para'-halleri (krş. parazit, parastezi, paraloji ve parapsikoloji) gibi paradokslar da şeylerin normalliğini şart koşarlar. Oysa paradokslar sadece, geleneksel görüşlerden ayrıldığı sürece, onları her direnişe karşı güçlü kılabiliriz. Bir varsayım *hususi* varsayımlarına karşı gelirse mesele başka türlüdür, öyle ki, bir kabulün kuvvetlenmesi bir diğerinin zayıflanmasına yol açar ve tersi de geçerlidir. Her kabulü zayıf ve geçersiz kılmamak için, yalancı Giritlinin bilinen paradoksundan tanıdığımız gibi paradoksları yumuşatmayı deneyeceğiz.

2 Bunun için krş. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, böl. III: "Unerzählbares."

Üst dil ve nesne dili ayrımıyla, ifadenin kendi kendisini yıkma olanağı ortadan kalkar, çünkü *énonciation*, yani ifade hadisesi artık kendi *énoncé*'sinin, yani ifade içeriğinin bir parçası olarak ortaya çıkmaz. Oysa yöntemsel çözüm, dışardan çıkıp gelen sınırlamaya dayanır; iki dil düzlemi birbirinden ayırt edilir. Analiz ve çözümleri, söylenenin düzleminde kalır. Bununla birlikte bir söyleme ve kendine-söyle[n]me olanağı zapt edilir ki bu kendine-söyle[n]me, bizzat ifade edilmeksizin söylenende ortaya çıkar. "Sana söz veriyorum ki,.." gibi söz edimlerinde Kendi-yle-ilişkililiğe rastlarız ki bu ilişkililik, mesela Giritli, bir şey hakkında konuşurken kendini daima sahneye koymasına yol açar. Paul Watzlawick'in iletişim teorisinden bildiğimiz gibi içerik ve ilişki düzlemi arasındaki fark basitçe, konuşma*ya* uygulanamaz, çünkü bizzat bu farka, konuşmanın kendisin*de* daima yeniden rastlanır.

Bunun bir benzeri, Kendini-sınırlamada bizimle karşılaşır ki burada, kendisini sınırlayan şey sınırlanma sürecinden çıkmıştır. Bu durum, kendisi bu sınırlamaya bulaşmaksızın bir şeyi bir diğerinden ayıran bir üçüncü merci durumundan farklıdır (bkz. s. 126 vd.). Hakim, sanığın eylemini veya davacının mağduriyetini paylaşmadığı gibi, mantar uzmanı da ne zehirli ne de yenilebilirdir. Peki biri özür dilediğinde veya kendini 'kederle yiyip bitirdiği'nde ne olur? Bir *Üçüncü* ortaya çıkmaksızın bir kimsenin *kendisini* ve hususiliğini ona karşı sınırladığı yabancı olanın bizimle karşılaştığını gösteren örnekler kolayca verilebilir. Burada ve orada, şimdi ve bir zamanlar farklarında ifade edildiği gibi zaman-mekansal yakınlık ve uzaklık ayrımı hatırlanabilir. Aynı zamanda, uyuma ve uyanık durmanın değişen dünyası hakkında, Juan Rulfo'nun *Pedro Páramo*[3] adlı romanında hatırlama aşamalarını atlayan korkutucu "ölü sohbetleri"ndeki gibi ölülerle temas hakkında, erkek ile kadın arasındaki, çocuklar ile yetişkinler arasındaki insan ilişkileri hakkında,

3 Buna dair krş. Vittoria Borsò *Jenseits der Einsamkeit – Versuch einer interkulturellen Analyse* (1994); bu eserde günümüz edebiyat ve edebiyat biliminde Yabancı motifine ilişkin teşvik edici birçok şey bulunur.

sınıf, meslek ve kültürle yaratılan toplumsal dışlanma hakkında veya sağlıklı olanları hastalardan, sabıkasızları sabıkalılardan, gelenekçileri yenilikçilerden, içerdeki kimseleri dışardakilerden ayıran normalleş[tir]me sınırları hakkında düşünülebilir. Her iki durumdan birisini kendi kendisine yükleyen veya kendisini bu her iki durumdan birine ait gören kişi, eşiğin bir tarafındadır. Uykuya-dalma ve uyanma, hastalanma ve iyileşme, yaşlanma, yeniden öğrenme veya fikir değiştirme gibi geçişler, bir kimsenin kendisini başka veya nötr bir konuma koyması anlamına gelmezler, daha ziyade bir kimsenin bir başkasına dönüşmesini ifade ederler. Uyanmanın sadece vücutsal aşılabilecek bir yolunu belirlemeye ne kadar çok bağımlı olduğunu gösterir Proust, ki kendi *recherche*'ini [*aramasını, peşinden gitmesini*] uyuma ve uyanık durmanın eşiğine koyar. Hususi olanın yabancı olanla yüzleştirildiği bu tarz tecrübeler, sınır aşan bir karaktere bilhassa sahiptirler ve –ilerde bir bağlamda ortaya göstereceğimiz gibi- tıpkısının aynısı özelliğine de sahiptirler. Oysa çift bir sınır-çekme bölümlenebilir ki bu sınır-çekmede, bir yandan bir şey diğerinden sınırla ayrılır, diğer yandan belirli alanlar içeriye ve dışarıya doğru sınırlanır.

Birinci açı, sınırla[n]ma olayının Kendi-yle-ilişkililiğini gösterir. İşleyen sınır, biri tarafından basitçe bulunan ya da düpedüz koyulan bir şey değildir. Tahtadaki çizgi bu bakımdan yanıltıcıdır. Bir şey bir diğer şeyden ayrıldığında oluşan bir sınır-çekme, bakıştan, kapma ve erişimden sıyrılır; sınır-çekmenin izi olarak sadece kavranabilirdir. Burada, sınır-çekme anlaşma veya sözleşme yapmaya denk gelir ki anlaşma-yapmanın kendisi, anlaşmanın içeriğine girmez, ama bunun için dolaylı olarak, bağlayıcılıklarımın değişiminde kavranılabilirleşir. Sınır-çekme, bir sıfır noktasında cereyan eder. Bu sıfır noktası, sınırın ne bu ne de öte tarafına yerleşmiştir. İşleyen sınır, bu arada tarihlendirilebilir Birşey değildir ve Hiçbirşey hiç değildir, zira sınırsız olarak ne bu ne de şu, ne ben ne başkaları olabilir. *Sınır çekmenin Kendi-yle-ilişkisi, onun Kendi-yle-ilişkisizliğinde bulunur.*

İkinci açı, sınırla[n]manın [dönüşlülük olarak] *Kendisi*'nde ortaya

çıkan Kendi-yle-ilişkililiği gösterir. Bu Kendisi, ne bir hususi sınır-çekmenin maskeli öznesi ne de yabancı bir sınır-çekmenin objektif sonucudur, aksine sınır çekerken oyuk veya çukur olarak, biçimsel bir şekilde dışarı fırlar; *bir Dış'tan bizzat ayırılıp farktaki önceliği* meydana getiren bir İç olarak çıkıntı oluşturur Kendisi. Formel bakıldığında bu, şu anlama gelir ki, her *ne* ise ayrılan şey, işaretlenir ve dikkat çeker, buna karşın, her ne ise *ondan* ayrılan şey, işaretsiz ve dikkat edilmemiş kalır. Bu farkta, kaldırılamaz bir asimetri bulunur ki bu asimetri olmaksızın, kendini bir Başkası'nın veya bir Üçüncü'nün konumunu içine alacak hiçbir Kendi olmayacaktır. Hususi olan ve yabancı olan zıtlığında bulunan bu tek taraflılık, daha önce değinilen örneklerle açıklanabilir. Uzaklıktan, geçmişten ve gelecekten ayrılan Bura-da ve Şimdi, ayrılmada bir halkayı oluşturur ve aynı zamanda ayrılmanın oluştuğu yer olarak ortaya çıkar. Bütün diğer ayrılmalar için aynı şey geçerlidir. Erkek ile kadın, yetişkin ile çocuk arasında ayırmak, bir nötr, vücutsuz, cinsiyetsiz veya yaşı olmayan bir Üçüncü'nün vazifesi değildir. Alman ile Fransızı, Avrupalı ile Asyalıyı karşı karşıya getirme de, uluslararası veya kültürlerarası bir Üçüncü'nün görevi değildir. Daha ziyade, dişiler erillerden ayrıldığı gibi, Almanlar da Fransızlardan ayrılır. Bu şekilde ayrılan kimse, her kim ise ona, ilkin ayrılmada dönüşür. Ayrılan kişi, bir taraftadır ve diğer tarafta ise, ayrılmanın Neydenliği olarak Yabancı bulunur. *Yabancı-yla-ilişki, bu Yabancı-yla-ilişkisizlikte bulunur*. Bu asimetrinin ikilenip çoğaldığı olgusu, bir simetriyi katiyyen meydana çıkarmaz. Simetrinin *sin*'i yani birliktesi, hususi olan ile yabancı olanın ortak bir görüşe veya ortak bir kurala tabi kılındıkları gerçeğine bağlıdır. Nietzsche'nin kendi *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (KSA I, 880) [*Ahlak-dışı Anlamda Yalan ve Hakikat üzerine*] adlı eserinde sözünü ettiği "Eşit-olmayanın eşitlenmesi", eşit-olmayanı eşitler. Çok önceden duyuların ortoestezisinde* başlayan düzenin seçmeci gücü olarak normalleş[tir]me,

* Ortoestezisi, normalliğin tecrübede demirlenmesi ve heteroestezi ise duyuları düzensizliği anlamına gelir (*-ç.n.*)

heteroestezinin gölgesi olmadan düşünülemez. Ortodoksi, ortoloji ve ortopraksi için benzeri geçerlidir.[4]

Kendi-yle-ilişkililik paradoksu, yeniden bir artmayı şu olgu sayesinde tecrübe eder ki, Kendi-yle-ilişkili sınırlanmanın birinci açısı ve diğer yandan Kendi-nin-içeriye-doğru-sınırlanması ile Yabancı-nın-dışa-doğru-sınırlanmasının ikinci açısı bir *Kendi-yle-ilişkideki Yabancı-yla-ilişki* biçiminde iç içe geçer. Önüne geçilemez bir Kendi-nin-tematizasyonu sonucunda Kendi, tasarladığı bir düzen ağına girer. Vücutsal Bura, mesela durum planında kullanıcının yerini gösteren kırmızı noktayla lokalize edilebilir. Keza Şimdi, tarihlendirilebilir ve takvimde not edilebilir. Elinizdeki çalışmanın bir bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan vücut, bilincin yansımalarından, refleksionlarından sıyrılan ve inisiyatiflerimize karşı çıkan vücut-beden olarak meydana çıkar. Bunun bir benzeri, bir vücutlararasılık tarzında gerçekleşen sosyal düzlemde bulunur. Husserl'in kendi *Krisis* kitabında ifade ettiği gibi, onsuz başkalarının olmayacağı "öncelikli organ/halka" olarak Ben, aynı zamanda kendisini de yapılandırıp kuran grupta olağan ve genel üye olarak bulunur. Ben, bir başkasıdır, çünkü yabancılık insanın kendi evinde, yurdunda başlar. Kendi-yle-ilişkisizlikteki Yabancı-yla-ilişki, hiçkimsenin düpedüz her ne ise o, olmadığını açıklar; Foucault ve Luhmann'da olduğu gibi Husserl ve Merleau-Ponty'de değişen koşullar altında ortaya çıkan Kendi-nin-ikilenmeleri zincirini çözer. Bu ikilenmeler, aynı anda özne ve nesne olan bir Kendi-bilincinin refleksif yansımalarıyla karıştırılmamalıdır ve tanı[n]manın öznelerarası bir diyalektiğiyle ilgili değillerdir ki bu diyalektikte, bir özne kendisini başka bir öznede yeniden bulur. İşleme ve tematize etme ayrımında açığa çıkan vücutsal Kendi-yle-ilişkisizlik, daha ziyade ifade ve ifadeler farkına, söyleme ve söylenen farkına tekabül eder. Bu farklardan dolayı, söyleme hadisesi, söylenende asla çözülmez. Genel bakıldığında,

4 Bu bağlamda, *Grenzen der Normalisierung* (1998) adlı eserimdeki karşılık gelen açıklamara atıfta bulunuyorum.

kesintisiz ikilenmelere yol açan bu hareket ve huzursuzluk, şu olgudan ileri gelir ki sınırların çekildiği yer, düzenlerin ne içinde ne de dışında konumlanabilir, aksine içerde ve aynı zamanda dışarda konumlanabilir. Kendi-yle-ilişkisizlik, Yabancı'nın Kendi'deki etmenlerinin, yabansılığın mevcut düzen içindeki etmenlerinin etkili olduğunu belirtir. Foucault'nun gösterdiği gibi, bu ikilenmeleri oyunun kendisine yüklemek yerine, görmeyi görülende, söylemeyi söylenende, düşünmeyi düşünülende aramaya çalışırsak, o zaman bu ikili oyun, bir şaşırtmacaya dönüşür.

6. Olanaklar ve olanaksızlıklar

Kendi kendisini sınırlayan ve aynı zamanda aşan bir düzenin paradokslarına teslim olan bir düşünme, geleneksel düşünmenin çerçevesinden ortaya çıkan bir düşün figürleri dizisini meydana getirir. Yeni şiir bilgisinde ve aynı zamanda doğanın self-organizasyonunda nihai bir rol oynayan bir düzenden *sapmalar*, sapıp ayrılan bir şeyin varolduğunu ifade etmez. Daha ziyade, sapan şey, kaçışan bakışa ya da konuşmaya dair Kendi-nin-sapmasından ortaya çıkar. Bir başka düşün figürü ise, *fazlalık* figürüdür. Mevcut düzenin sınırlarında hareket eden bir konuşma ve eyleme, bir yandan kendi kendisinin gerisinde kalır, çünkü faydalanabileceğinden çok daha fazla olanağı sunar, diğer yandan kendi kendisini aşarak büyüyüp gelişir, çünkü görülmez, duyulmaz ve düşünülemezin olanaksızlıklarına dokunur. Klasik olmayan bir sanatın biçimlerine dahil olan mana türemesi ve mana azalması, anlamın bir Pek-çok'una ve Pek-az'ına atıfta bulunur ki anlamın bu nicelikselliği, arzuları tatmin etmenin ve emri yerine getirmenin klasik örneklerinde yer bulmaz. Düzenleri icat edip yaratmaya kendini zorlanmış hisseden "belirlenmemiş hayvan" olarak insan, aynı anda bolluk ve azlık sahibi varlık olarak ortaya çıkar. Doğal veya zorunlu ihtiyaçlar dahil hiçbir şeye itimat edemez ve birlikli bir ölçüyü şart koşan kuralcı ideler dahil hiçbir kesin amaca yönelemez. "Düzenler vardır", bu değişken temel olgu, gerçi

zorunlu ve sınırlayıcı şartlara tabi olan, fakat onlar için yeterli hiçbir sebebin olmadığı düzenlere atıfta bulunur. Düzenler, bir şeyi olanaklı ve olanaksız kılarlar, oysa düzenlerin kuruluşu yeniden olanaklı kılınmaz. Burada tecrübenin içinde fiili koşulsuzluğun bir anıyla karşılaşırız. Radikal Yabancı işte tam da, öznel beklentiler sayesinde ve özneleri aşan olanak koşulları sayesinde önceden belirlenemez şeydir. Mevcut düzenleri aşan ve taşan tecrübe, zaman-mekansal bir ertelemeye bağlanır ki bu erteleme, Kendi-yle-ilişkinin asla kendisiyle birleşmediği gerçeğine ve konuşma yerinin asla konuşulan yerle, konuşma zamanının asla konuşulan zamanla çakışmadığı gerçeğine dayanır. Kendi-yle-ilişkisizlik, bir şeyin namevcut olarak orada olduğu, bir şeyin uzaklaşarak yakın olduğunu ifade eder. Bu erteleme, kendi hususi doğumumla başlar ki bu doğum, asla tam olarak bana has ve kendimin değildir, çünkü bu doğum, asla etken bir şekilde yaşanmaz ve seçilemez. Hususi evveliyatına bulaşmışlık, oyun bağlamında kırılmaya uğrayan ifadesini Lawrence Sterne'de bulur ki yazar, Tristram Shandy adlı kahramanının doğumunu daima geciktirip erteler, fakat aynı zamanda "*I am not yet born*" [Henüz doğmadım] (1950, s. 33) gibi olanaksız kalıplarda önceden ortaya koyar. Buna dair Carlo Levi der ki: "*Tristram Shandy non vuol nascere, perché non vuol morire*" ["Tristram Shandy, doğmak istemez, çünkü ölmek istemez"]. (Italo Calvino'dan alıntı yapılmıştır, Lezioni Americane, 1988, s.46). Doğum beni ilgilendirir, oysa icra ettiğim bir edim gibi bana, kendime yükleyemem. Her doğum bir erken doğum, her doğan bir geç gelendir, bu geç kalma, mevcut ölçütleri yarıp aşan yeni bir şeyin ortaya çıktığı her yerde tekrarlanır. Bundan dolayı her yeni biçimlenme, mevcut biçimlenmelerin *biçimlendirmesi* olarak anlaşılır. Bununla birlikte, bir ilk konuşma ve bir ilk eylem olmadığı gibi, bir son söz ve son eylemden de bahsedilemez. Her anlamı kendi içinde toplayacak bir "mutlak Şimdiki-mevcudiyet", kendi geçmişini inkar eden geleneksel düzenlerin hayalleri arasındadır.

Olağan-üstü veya düzen-dışı bir şey olarak, bir düzenin olanak-

larının hareket serbestliğini aşan yabancı olan, bu noktada olanaksız bir şey olarak gösterilebilir ve bu, ontolojik, epistemik, pratik veya mantıksal bir olanaksızlık anlamında değil de, aksine yaşanan bir olanaksızlık anlamında kavranabilir.[5] Her iki kelimede kullanılan tire, düzenleri aşan şeyin bir öte dünyaya değil de, aksine bu dünyanın bir ötesine götürdüğünü ima eder. Tecrübenin, konuşmanın ve eylemin olanakları ile olanaksızlıklarına dair soru ise, bir muammaya tabidir ki bu muammayla, burada dile getirilen düşüncelerimiz kendi en son ucuna varır. Burada sorulan soru, Kendi-yle-ilişki ve Yabancı-yla-ilişkinin daha önce değinilen bağlamını gösterir. Yabancı-yla-ilişki, iki şekilde, yani *hususi kapasitenin sınırı* veya Hususi'nin sorunsallaştırılması olarak anlaşılabilir.

Bir geleneğe aidiyete dayanan Gadamer gibi hermeneutikçiler ya da Rorty gibi pragmatikçiler, flu bir orta hali kaparlar. Yabancı olan, gerçi söyleşiyle ilişkilendirilir, ama sadece bu söyleşinin bir parçası olduğu kadarıyla Yabancı'dan söz edilir, öyle ki, Hususi'nin sorunsallaştırılması en sonunda yine, hususi olan aracılığıyla Hususi'nin sorunsallaştırılmasına varır. Böylece kendi aramızda kalırız. Üstelik geleneğe güçlü bir aklın mı yoksa Gianni Vattimo'nun kastettiği anlamda zayıf bir aklın mı bahşedildiği sorusu büyük bir farkı ortaya koymaz. Dile getirilen Yabancı-yla-ilişkinin ilk biçimiyle, Niklas Luhmann'ın sistem teorisinde karşılarız ki kendisi, nadir bir inatçılıkla ve beceriyle sınırlarla ilişkiyi sorunsallaştırır, ama belirli bir sınırda ısrarlı bir şekilde durur. Ona göre Yabancı-referansı, zamansal olarak ertelenen bir Kendi-referansı anlamına gelir. Bir şey gösteren ve bununla birlikte bir diğerinden ayrılan her gözlem, yine hususi veya yabancı bir gözlemin nesnesi yapılabilir. Sadece gözlemcinin *operatio pura*'sı [*saf çalışması*] yabancı kalır ki, uzaktan bakıldığında Aristotelesçi teolojinin *actus purus*'unu [*saf edimini*]

5 Bu olanaksızlığın, gerçekten de patolojik bir yönü vardır. "Gelebte Unmöglichkeit" başlıklı makaleme atıfta bulunuyorum. Ch. Rohde-Dachser ve F. Wellendorf (hzl.), *Inszenierungen des Unmöglichen. Theorie und Therapie schwerer Persönlichkeitsstörungen* (2004) içinde.

hatırlatır. Gözlemin kör noktası, çıkarılmaz, ama sistematik bir pozisyondan bir diğerine gezinir. Yabancı'yı daima, ortak bir şeye dahil eden iletişimsel akla zıt olarak sistematik akıl, yabancılıklar için yer bırakır. Oysa bu yabancılıklar, *dışarıya kapalı ve belirli koşullar altında (yeniden) kapsanabilir olanaklar*dan öteye bir şey anlamına gelmezler. Bu tür yabancılıklar sadece, yapabilmenin sınırlarını, hususi, ortak veya müdahaleci bir yapabilmenin sınırlarını belirtir. Böylece Kendi-ni-belirleme belli sınırlarla karşılaşsa bile, Kendi-yle-ilişki sonunda önceliği korur. Kendi, yabancı bir güce tabi kılınıp bununla birlikte sınırsız hakimiyeti için Yabancı'ya yardımcı olursa, o zaman bu öncelik saf tersine çevrilir. Yabancı'nın bir *işlevselci yanlış anlaşılması*nın ve *fundamentalist yanlış açıklanması*nın her iki aşırılığı, birbirlerini abartmaktan büyülenmiş gibi görünür durum. Olanaklarla üstünkörü oyun, Musil'in imparatorluk-kraliyetinde dile geldiği gibi, yoğun bir gerçeklikte yenilenmiş direncini bulur. Ahlak gözlemcileri ve ahlakçılar birbirlerini çok uğraştırıyorlar, çünkü biri bir diğerini arkadan vurmaya heveslidir. Ahlak gözlemcisi kendi gözlem ahlakını hatırlatacak, ahlakçı ise saklı gayrı-ahlakına atıfta bulunacaktır. Bu da, bir sürekli tartışmasını vaat eder ki, Holocaust kurbanları anıtında olduğu gibi nesnelerde denenebilir, kulak tırmalarcasına.

Bu her şey mi? Düzenlerin sınırları, bir antitezden daha fazlasına, Kendi-yle-ilişki ve Yabancı-yla-ilişkinin polemik tamamlayıcılığından daha fazlasına müsaade etmez mi? Yabancı-yla-ilişkinin ikinci şekline tekabül eden bir alternatif, Yabancı-yla-ilişkideki bir Kendi-yle-ilişkiye geri gidişle sunulur ki bu geri gidiş, iddiaların kaçınılamazlığını hususi cevapların icadıyla birlikte düşünmeyi olanaklı kılan yeni bir tür responsivitedir. Çalışmanın sonraki bölümlerinde ortaya çıkacağı gibi, ifade edilen olanak-sızlık, yabancı iddialara dayanabilir ki bu yabancı iddialar, kendi hususi niyetlerimizi ve arzularımızı bozarlar ve ortak düzenlemeleri yarıp geçerler. Bundan dolayı Yabancı'nın direnci, şu olguyu etkiler ki, düzenden sıyrılan şey için bir eşdeğerlik yoktur, aynı zamanda ahlaki bir eşdeğerlik de

yoktur. Yabancı olan, her düzen için, bir yabancı cisim olarak kalır.

II. Pathos ile Response arasında

Yabancı olanın, herbir düzenin sınırlarını aştığından hareket edersek, içinde böyle bir aşkınlığın gerçekleştiği bir tecrübenin nasıl göründüğü sorusu sorulur. Anlam ve kuraldan, öznenin yönelimsel ve kurallı edimlerinden oluşan bir birleşimin, farklı özneler ile Yabancı'nın meydan okumaları arasındaki uzlaşımsal koordinasyonla birlikte büyüdüğü beklenemez. Gözönünde bulundurduğumuz alternatif, fenomenolojinin patetik temelli ve responsif yönelimli tarzında temellenir ki bununla, salt anlam yorumları bağlamında düşünülmüş bir fenomenoloji ve hermeneutiğin temellerini sarsarız.

1. Anlam imparatorluğunda

Freud'un bilinçdışını, psikanalizin ilk parolası olarak ileri sürdüğüne benzer bir biçimde yönelimsellik de, Fenomenoloji'nin parolası olarak gösterilebilir. Özlü şekliyle yönelimsellik, *bir şey olarak*

bir şeyin kendini göstermesi,[1] bir şeyin belirli bir anlamda ve belirli bir tarzda kastedilmesi, sunulması, yorumlanması, anlaşılması veya işlenmesi demektir ki bu bir şey, yeşillik, kan lekesi, çileğin tadı, masa, kanatlı beyaz at, Arap rakamı, aşk mektubu, yazı programı, ateşli iltihap, suikast, terör eylemi vs. olabilir. *Bir şey olarak bir şey*, (gerçek, olanaklı veya olanaksız) bir şeyin bir şeye (bir anlama, bir manaya) bağlı olduğunu ve aynı zamanda o bir şeyden ayrıldığını ifade eder. Gerçeklik ve anlam, belirtiler veya değerler gibi birbirleriyle takas edilemezler. Bağlanmamış bir şeyi bağlayan aralık gibi bu ufacık Olaraklık, bükük bir bağlama işaret eder. Merleau-Ponty, anlam ve biçimin ortaya çıkışını karakterize etmek için dayanak noktası, menteşe veya büklümden söz eder. Olaraklık, biri real diğeri ideal, ya da biri fiziksel diğeri psişik olan iki asli realite arasında hareket eden bir üçüncü antiteyi oluşturmaz, aksine dinamik bir bünyeyi ima eder ki bu bünyesiz, kendini gösteren hiçbir şey yoktur ve böylece ona bir şeyin kendini gösterdiği hiçkimse de yoktur. *Olduğu gibi* sunulmuş olmaksızın hiçbir şey sunulmuş değildir ve *bir kimse olarak* yönelmeksizin hiçkimse bu sunulmuşluğa girişmez. Bu farklılaşma olayının anlam oluşturan açıya dayanarak bizzat ben kendim, *signifikatif fark*tan söz ettim. Bu farkılılaş[tır]ma olayının köklü karakterine nispeten, anlam bahşeden edimlere itiraz, belirli bir yorum olarak görünür. Kapıdaki not, dil sürçmesi veya nadir bir makine gürültüsünün dikkatimi çektiği gerçeği, kendime yüklediğim bir edimden henüz bir şey almamıştır.

Anlam öğretisinin gerçek farklı karakterine sıkı tutunup dayanırsak, sadece fenomenolojinin baştan sona farklı varyasyonlarıyla bağlantılar değil, aynı zamanda Dasein hermeneutiğiyle, gelenekler ve metinlerin yorumlanmasıyla, semiotik yaklaşımlarla ilişkiler ve ayrıca Frege ile Wittgenstein öncülüğünde analitik felsefeyle ilişkiler de ortaya çıkar. Buna nispeten, Ernst Tugendhat'ın ileri sürdüğü bilinç felsefesinden semantiğe paradigma değişimi, ki fenomenolojiyi

1 Sözü edilen 'olarak'ı ['als'] başka dillerden *he, qua, as, comme* veya *come* ifadelerini biliriz.

ilgilendirir, inandırıcılıktan mahrum olur. Adlandırılan varyantların arka planında, tüm farklılıklara, çelişkilere, uyuşmazlıklara rağmen, ortak bir şey kendini gösterir ve bu, anlam felsefesidir. Bu felsefe, realizm ile idealizm arasında olduğu gibi, geleneksel epistemolojik tartışmaları çürütüp özne ile nesne arasındaki çekişmeye ve mücadeleye bir son verir. John Locke'tan beri kesintisiz olarak büyütülen ve idelerin bir üçüncü dünyasının tamamlanmasına ihtiyaç duyan iç ve dış dünya ayrımı, bir konstrüksyion olarak ortaya çıkar ki bu konstrüksiyon, tecrübenin zeminini bulmadan önce terkeder. Yönelimsel tecrübe, ne içsel ne de dışsal vukubulur. Ampirik veriler ve tümel ideler ayrımı da olup bitecektir. Anlam ve biçim oluşumu olarak, tecrübe başlangıçtan itibaren, bir veri tabanına dayanmaksızın genelleme yolundadır. Yönelimsellikten ayrılamaz Olaraklık ve Nasıl, tekrarlanabilirlik demektir ki bu, genetik ve operatif anlamda bir idealite olarak, her olanaklı eidetik veya kategoryal sezgisel-görmeden öncedir. Başka bir deyişle, yönelimsel ve farklı kurulan bir tecrübe, hazır tamamlanmış bir akla veya yöneten bir özneye bel bağlamaksızın birçok yatay ve dikey aracılıkları gerçekleştirir. Akıl ve özne bizzat, bir oluşumu yarıp geçerler. Anlam ufku ve tecrübe ufku kavramıyla bilhassa bir sınır kavramını ortaya koyan fenomenoloji, kaldırmaksızın sınırların nasıl aşılacağı ve tasvir edileceği sorusuyla kendi tarzında meşgul olur.

Giriş bölümünde sözü edilen tecrübenin sınırlarının içinde ve bu sınırların yakınında düşünme keza, fenomenolojinin parolası olarak gösterdiğimiz temel yaklaşımdan ortaya çıkar; zira *bir şey olarak bir şey*i olumsallık faktörleriyle donatmak için sadece küçük bir deyime ihtiyaç vardır. *Bir şey olarak bir şey*in görünmesi, bir şeyin *başka türlü değil de böyle* görünmesi anlamına gelir. Gönderme bağlamı olarak genişleyen her anlam, Gestalt teorisinden hareketle konuşmak gerekirse, tercih edilir bir anlamdır. Bir bitki, şifalı bitki olarak kullanılır veya zararlı, yabani ot olarak kullanılmaz; bir bıçak yemekte kullanılan bir araç ve alet olarak veya silah olarak işe yarar; bir ödenek, bağış veya rüşvet olarak anlaşılır; bir ecnebiye, mülteci-

liğe başvuran kişi olarak veya yasadışı göçmen olarak muamele edilir. Nietzsche'nin vurguladığı gibi, aşılamaz ve daima çatışmalara gebe bir perspektivite, anlama yapışıp kalır. Anlam vardır, ne var ki yegane bir anlam yoktur; Merleau-Ponty'nin kendi *Phénoménologie de la perception* (Frz. S. 342, Alm. S. 344) adlı eserinde gösterdiği gibi anlamsızlık arka planında gelişir. Bununla birlikte (hermeneutik gibi) fenomenoloji de baştan sona okkasyonel bir hattı ve çizgiyi benimser. Karl Bühler'nın –Husserl'ın *Logische Untersuchungen* eserinden esinlenerek- kendi *dil teorisinin* dayanak noktası yaptığı Burada-Şimdi-Ben sisteminin kökeni ilkeler yapısını göstermez, daha ziyade bir alanı, yani içinde bağlam genişlemeleriyle ve bağlamsızlaştırmalarla sembol alanının demirlendiği gösterme alanını oluşturur. Bütün gündelik anlam konstelasyonlarının, durumlarının dışında bu okkasyonaliteden mutlak suretle tarihsel hatlar ve çizgiler kapılabilir ki bu hatlar, çığır açıcı değişimlere atıfta bulunur. Anlam kavramının hedef veya amaç kavramına yakınlığı daima, tekabül eden denemelere sürüklese bile, ister tragedyanın, demokrasinin doğuşu olsun ister geometrinin doğuşu olsun Husserl ve Heidegger'e dayanarak kuruluşlar olarak göstermeye alıştığımız bu hadiseler de nihai anlarına, kuluçka ve karar anlarına sahiptir ki bu anların seyri, teleolojik bir şekilde pohpohlanamaz.

Bütüne bakarsak, bu verimli perpsektifi feshedip onun yerine başka bir perspektifi koymak için bir neden görmüyorum. Geleneksel ilkelere ve metot kavgasına tekabül eden böyle bir deneme, oldukça naif olur. Kastetmenin, anlamanın, anlaşmanın farklı teorilerinin temelinde yatan ve bizzat sistem teorisiyle ilgili yaklaşımlarda rol oynayan anlam yönelimi, bizzat kendini susturmaksızın atlanamaz. Oysa atlanamaz olan şey, bununla birlikte çevrelenemezdir ve sızmalara karşı korunmuştur. Anlam oluşumları için geçerli olan şey, *a fortiori*, dikursif, söylemsel demirlenmiş geçerlilik iddiaları için de geçerlidir ki bu geçerlilik iddiaları vasıtasıyla, anlam oluşumları normatif bir şekilde filtre edilmiştir. Üstelik ani itirazlar veya salt tamamlamalar söz konusu değildir, aksine son-

radan etkileri bir tablodaki gibi nüanslarda beliren ertelemelerle ilişkiliyiz.

2. Patetik olanın uçurumları

Yönelimselliğin sorunsallaştırılması, yönelimselliğin bizzat kendisinden hareket etmelidir, anlamanın veya anlaşmanın erişiminde olduğu gibi yönelimselliğin erişiminden sadece kurtulmaya çalışabilir insan. Doğrudan aracısız bir karşılaşma, kişinin anlamsız ve normsuz sunulmuşluklara düşmesi sonucunu doğurur ve anlam ve norm belirlenimlerinden tamamen korunmuş olan *bir şey* varmış gibi ortaya çıkar. Böyle Birşey kabulü derhal anlam ağlarınca giderilip telafi edilerek argümentastyon zincirine vurulacak ve bağlanacaktır. Ne var ki seçilmiş ana formülde daha önce belirtildiği gibi, anlam oluşumunu yakından incelediğimizde kendine has kestirmeler ve sapma yollar açılır. Bir şeyin *bir şey olarak* görünmesi, ki o *bir şey dir/vardır* anlamına pek de gelmez. Bir anlamı alıp karşılayıp bununla beraber söylenebilir, sıkıştırılabilir, tekrarlanbilir bir hale gelerek *bir şeye dönüşür*. Bir şey sanki sadece tecrübenin kuyularından veyahut dipsiz çukurlarından gün yüzüne çıkarmış gibi bir anlam oluşumundan hareket etmek kafi değildir, daha ziyade anlama bir tahvil ve tanzim etme, yani tıpkı enerjinin kazanılmasından/üretilmesinden söz edildiği gibi anlamın kazanılması/üretilmesi söz konusudur. Sayesinde hetereominin* de başka bir yüzeyde ortaya çıktığı bu heterojenezde, bir şey ortaya çıkar ki bu şeyin, çok önceden bir anlamı yoktur ve o zaman olduğu gibi bu heteron'un nasıl kavranabileceği sorusu sorulur.

Bu soruyu aydınlatmak için bir sahne gösterime sokulmalıdır ki bu sahne, sadece Ernst Mach'a yakın durmayan ve sadece Nietzsche'den esinlenmeyen, aynı zamanda erken dönem Husserl etrafında gezinen bir yazar olarak Robert Musil'de bulunur. Hava

* Diğer bir şeyin etkisine bağlı olarak faaliyet gösterme hali, gelişim veya çalışma bakımından başka bir uyarıya gerek gösterme durumu (*-ç.n.*).

basıncı, nemi ve güneşin konumuna göre ölçülen belirli meteorolojik olayları, *güzel bir Ağustos günü olarak* göstermeye alışık olduğumuz gibi, *Niteliksiz Adam*'ın giriş pasajında, yoldan geçen Viyanalı, yoldan geçen çift, *trafik kazası olarak* tasvir etmeye alışık olduğumuz bir olayın şahitleri olarak takdim edilir. Ne var ki bu, başlangıçtan itibaren öyle bildiğimiz gibi değildir. Olay akışının kesintiye uğradığı engeller ve güçlükler ortaya çıkar. Her şey, bir "kalabalığın birikmesi"yle, yani durgun bir hareketle başlar: Bir şey, "yolunu saptı, çapraz kesen bir hareket; bir şey döndü, yana doğru kaydı, ansızın frenlenen ağır bir kamyon, göründüğü kadarıyla, bir tekerleği kaldırım kenar taşı üzerinde öyle duruyordu." Yanında, "ambalaj kağıdı gibi renksiz" şoför duruyor ve açıklama yapıyor. Oraya gelenlerin bakışları, trafik kurbanının ölü gibi orada yattığı "delik derinliği"ne dalmış. Kurtarma ekibini, acil durumun onun için kaide teşkil ettiği "yetkili yardım"ı bekliyorlar. O sırada herşeyi-bilir eşlik eden kişi, kendisine eşlik eden hanıma, "çok uzun bir frenleme mesafesi"nin ne olduğunu açıklıyor. Hanım açıklamaları minnettarlıkla dinlemektedir; "Eşlik eden hanım için şu gerçek yeterdi ki, bu açıklamayla bu korkunç süreç bir şekilde tanzim edilmişti ve artık onu doğrudan ilgilendirmeyen teknik bir meseleye dönüştü." Bundan, hayret verici aşırı bir dakiklikle hizmetlerini yerine getiren "sosyal kuruluşlar" sorumludur. "Yasal ve kanuna uygun bir hadise olduğundan hemen hemen haklı çıkarılmış bir izlenimle hareket edilir." Söz alan yoldan geçenin yorumu ve eşlik eden bayanın tepkisi, bu izlenimi tasdik eder. "'Amerikan istatistiklerine göre'" diye belirtti beyefendi 'orada her yıl trafik kazlarında 190 bin kişi ölüyor ve 450 bin kişi de yaralanıyor.' 'Onun öldüğünü mü söylemek istiyorsunuz?' diye sordu bayan refakatçisi ve özel kendine has bir şeyi yaşamış olmaya dair asılsız, fuzuli bir duyguya sahipti hala."

Bununla bir son bulan gündelik ve gündelik-dışı hadise, bir kazanın sabit bir normal duruma ve vakaya, affektif bir artı değer olarak öznel bir duyguyu geride bırakan "düzene uygun" ve bunun sonucunda anlamlı ve kurala dayalı bir olaya nasıl dönüştüğünü

gösterir. Görünürde en hususi ve kendi olanın artan anonimleştirilmesi karşısında bu duygu, özel bir kalıntı gibi görünür ve Musil'in tahmin ettiği gibi belirsiz bir zamanda "yaşantılara sahip olan kişiden mahrum yaşantılar"da (s.150) sona varırız. Toplum dediğimiz çok işlevli sistemi bütün anlam temsiliyetleriyle harekete geçirerek, elbette İmparatorluk-kraliyet'e giden yolu açan bu peşrev, Foucault veya Luhmann'ın araçlarıyla genişletilip büyütülebilir. Bunun yanında ister tıbbi raporlarda, adli vaka kaydında ve eylem değerlendirmesinde, sigorta temsilcilikleri açmada olsun, ister kurban veya failin kamusallık değerine göre değişen, şoförünün ölümünden ziyade prensesin ölümüne dikkat edilmesini sağlayan aracı değerlendirmede olsun farklı kodlarla ve temel farklılıklarla karşılaşacağız. Nihayet –bu işbölüşümsel anlam üretimine göre- bundan estetik bir artı değeri yaratan edebi tasvir bile kendi fenomenolojik kazancımızı unutmamalı. Bununla birlikte anlamın akım devresi kapanmış olacaktır.

Elbette *Krisis* kitabında Husserl, kendi başarısında durakalan malum ayakkabıcının mesleğiyle fenomenoloğun mesleğini bir tutanlarla alay eder (Hua VI, 140) ve başkahramanının ağzıyla alaylı bir şekilde söyleyen Musil'den alıntı yaparsak, insan "felsefe, teoloji veya edebiyat diye nitelendirilen bir kümes hayvanları çiftliğini yüksekten uçan ihtiraslı fikirler için yarat"mıştır (s. 358). Oysa işbölümünü hemen yüce insanlık ideallerine kurban etmemek gerekir, Max Weber bir yana, Husserl ve Musil de bunu yapmaz. Keza şu olgu mümkündür ki, filozof ve onunla beraber fenomenolog belirli mesleki taleplere tabi kılınmıştır, ancak profesyonelleşmeyi örnek biçimde hesaba katıp düşünmeye muktedir ve hazır olmalıdır. Edebiyat yazarı olarak Musil, bir kaza olayını düpedüz anlatıp kendi okurlarının ilgisini uyandırarak değil de, aksine anlamlı bir hadiseyi ortaya çıkaran anlam tahvilini ve tanzimini gözümüzün önüne getirerek bu görevinin hakkını verir. –Uygun hazırlanıp tanzim edilmiş bir şekilde- sonunda farklı "anlam dışarlıkları"nın alan ve çevrelerine uyan bir şey, orada vardır. Oysa şu veya bu olarak hazır

ve istekli gösterilebilen işte tam da bu ne-[olduğunu]-Ben-bilmiyor-um nasıl ortaya çıkar? Beklenmedik, şaşırtıcı bir hadise olarak ortaya çıkar. Bu hadise, *Corpus delicti*'ye [*mağdurun cesedi*ne, *suç delili*ne] benzer biçimde "yolunu sapar, zıvanadan çıkar", şeylerin alışıldık dehlizine ve hareketine çaprazlama durur, dikkat uyandırır, meraklıları arı gibi cezbeder, görme zevki ve merakını dürter, görenleri dikizcilere dönüştürür ve tüm bunlar, kendi "dikkatsizliği"nde kurbanın başına geldikten sonra ortaya çıkarlar.

Romanın anlattığı kaza, aklımıza gelen, dikkatimizi çeken, musallat olan, bizi cezbeden, korkutup yıldıran, çağıran, bizi yaralayan, bizi düşündüren ve bizi en aşırı durumda "düşünen saz"* olarak yok eden her şeyi prototip olarak gösterir. Elbette burada, bir sonraki bölümde özellikle söz konusu olacak dikkat fenomenolojisi ileri sürülebilir. Oysa dikkat derken neyi anlamak gerekir? Dikkatin bir anlamı varsa o halde dikkat, yönelimin sadece ayıran seçici bir biçimi midir? Bu, dikkat iradeci bir tarzda daraltıldıktan veya dikkat, karanlıkta bakışımızı çok önceden bekleyen şeyi açığa ve ışığa çıkaran bir ışıldak ile özdeşleştirdikten sonra isabetli olur. Oysa dikkat-çekme ve içe doğma/hatırlama, icra edilen veya gerçekleştirilmeyen edimler değillerdir. Dikkat çekici şey, basit ve saf görünen oyalamalar biçiminde bizi alıp götürür, fakat aynı zamanda –hayattan ve canından bezmiş olmadığı şartıyla- kendi yönelimlerinin peşinden giden ve bu yönelimlerden gaddar ve acımasız bir şekilde koparılan trafik kurbanı örneğinde olduğu gibi büyük aksaklıkların ve tehlikelerin şaşırtıcı olağanüstü biçiminde, duygularımıza kapılmamıza yol açar. Daha ziyade başımıza gelen, başımızdan geçen, üzerimize düşüp kapanan, alıp götüren, şaşırtan, bizi gafil avlayan ve -sanki sadece repliğimizi ya da dokunma komutumuzu bekliyormuş gibi- talep edilebilir Birşey olarak ortaya çıkmayan hadiseler için eski kelime 'pathos' uygun görünüyor bana. Pathos, acı ve ıstırabın öğrenilmesini değil de, *pathei mathos* tarzında, acı çekerek, ıstırapla

* Yazar, Pascal'ın ünlü tanıma atıfta bulunuyor. Pascal'a göre insan, bir sazdır, tabiatın en zayıf sazıdır, fakat düşünen bir sazdır (roseau pensant). bkz. Pensées (-ç.n.).

öğrenmeyi vaat eder.[2] Böyle bir bakış tarzı, öznel, özel duygu hallerinin tüm talan ve yağmasından kurtarır. Bu duygu halleri, bir "tamamlayıcı soyutlamadan" (Hua VI, 231) çıkarlar ve dünyanın psişik verilere indirgemesinde kaybettiğimiz şeyi psişik veriler şeklinde gidermeye yararlar. Oysa iki soyutlama, birleşmiş bir şekilde bir somutlama ortaya çıkarmazlar, çünkü içinde bu soyutlamaların 'birlikte serpilip büyü'yebileceği araç yoktur. Bu tarz telafi çabalarının fırlayıp sekeceği pathos motifi, diğer yandan duyguların ve duygulanımların geleneksel diline bağlanabilir, bu ancak, Husserl, Scheler ve Heidegger'de olduğu gibi, cezbetmenin, ilgili olmanın, seslenme ve çağırmanın bir biçimi olarak duygu ve duygulanımların yönelikliğine ses verildiğinde mümkündür.

Pathos, bizi, içimizi etkileyen *bir şey*in varolduğu anlamına gelmez, fakat bir şeyin bir şey olarak anlaşılması ve yorumlanması da değildir. Keza bundan daha az ya da daha çok bir anlama gelir, tüm geleneksel biçimlerinde nedensellik ve yönelimsellik alternatifinden sıyrılıp ilişkisizlenir.[3] Ümidimizi salt nedenselliğe bağlarsak, kan alan polis veya mikrobu teşhis eden, bulaşıcılık riskiyle mücadele edip ölüm nedenlerini tespit eden doktor gibi gözlemci perspektifinden yargılarız. Tersine, kavramanın, anlamanın ve yorumlamanın saf süreçlerine güvenirsek, o zaman tecrübenin anlamlı işlenmesi seviyesinde çok önceden bulunuruz, şu sonuçla ki, tecrübenin kırılma ve kopma noktaları anlamın yorumlanmasıyla badanalanıp boyatılır. Pathos, *bir şeyden* müteessir olduğumuz anlamına gelir, öyle ki bu Neydenlik ne süreçsel bir Ne'de temellenir ne de sonradan amaçlanan bir Neyelikte veya Niçinlikte barınmıştır. Ayrıca pathos'un farklı biçimleri ayırt edilebilir. Bu arasında epizo-

2 Katharsis'i duyguların arınması veya duygular*dan* arınma olarak anlayıp anlamamaktan bağımız bir şekilde eski Katharsis öğretisi de yeniden sorgulanabilir. Eskiden 'tasfiye' ve bugün 'işleme' denilen yarı tıbbi yarı ahlaki kavranan süreç kolayca, patetik olanın duygusal sebep olunmuş düzenlenmesiyle sonuçlanır.

3 Yönelimsellik ve nedenselliğin bir yarıkla birbirinden ayrılmadığı benim için çok önceden açık ve netti (Krş. *Der Spielraum des Verhaltens*, 1980, Böl. 4). Etki kavramını yeterince farklılaştırmak için sadece biraz zamana ihtiyaç duyuldu.

dik ve kronik türden olanlar, bazıları 'volkanik' tarzda ve bazıları da 'neptüncü' tarzda etkileyen türden olanlar sayılabilir. İlaveten farklı yoğunluk dereceleri vardır; tutku olarak pathos, her şeyi merhamet ve duygudaşlığa götüren art[tır]manın bir biçimine varır. Pathos'un zıttını, ne saçmalık ne de alışıldık anlamda kullanıldığı gibi hayal kırıklığına uğrayan beklentilerden çıkan anlamsızlık oluşturur, aksine aldırmazlık, ilgisizlik, duygusuzluk oluşturur. Burada şunun veya bunun vuku bulup bulmaması artık önemli değildir, burada tıpkı Dostoyevski'nin gülünç adamı –ki tabancayı tutma bile ona çok lüks gelir- meselesinde olduğu gibi her şey, genel-geçerliliğin tekdüzeliğine dalıp batar. Ondan önce Leibniz'in yaptığı gibi Husserl de benzer durumlarda uyku metaforuna el atar; "duygusal iç rahatlaması"nın (Hua XI, 168) düzeltildiği durumda tecrübe, uykuya dalar. Uyku metaforunun hayatın solmasını hala çok fazla bir şekilde tehlikesiz göstermeye çalışıp çalışmadığı sorulabilir. Çok önceleri Platon, duygusuzluk ve duyumsamazlığı bir taşın ihtiyaçsızlığıyla, kendine yeterliliğiyle karşılaştırarak bir adım ileri gider (*Gorgias* 491e).

3. Hasta ve cevap veren

İçinde bir şeyin başımıza geldiği pathos, bir alışılmış ayrımlar dizisini parçalar. Bu öncelikle, özne ve nesne, nesnel olay/durum ve öznel edim farkını ilgilendirir. Klasik bir örnek olarak haz ve acı farkını ele alalım. Haz ve acı, dünyada şeylere yüklenebilir durum veya olaylar değillerdir. Bir kimseden bağımsız acılar, ki bu acıları bir kimse hisseder; sadece patolojik bölünme ürünleri olarak düşünülebilirdirler ve bizzat bu acılar, hastaya yabancılaşmış beden durumu ile hasta arasında minimal bir bağlamı şart koşarlar. Aynı zamanda haz ve acı, acı çeken kişi olarak hastanın sorumlu olduğu öznel edimler değildir, bu edimler kendi başarısı olarak hastaya atfedilebilir ve bir anla[ş]ma ufkunca kuşatılmıştır. Pathos, bir hadisedir, *bir kimsenin başına* gelen hususi bir tür olaydır. Muazzep

kadın veya erkek, failin nominatif, yalın halinde değil de -e halinde, datif, yani yönelme durumunda, tıpkı Bühler'in (1982, § 15) bu hali adlandırdığı gibi, "Adressendativ"de [yöneltme, gönderme datifi] ortaya çıkar; *benim* şu veya bu tarzda kendisine yöneldiğim bir şey *başıma* gelir. Ve *sana* benzer bir şey olur. Müteessirliğin bu *Neyden*'i, bir kimse konuşup eyleyerek bu neydenle ilişkilenmek, bunu korumak, olumlu karşılamak ve dile getirmek suretiyle, cevap vermenin *Neye*'sine dönüşür. "Acı çektiğimi söyleme" becerisi, ki bu beceriyi şair vurgulu ve etkili bir şekilde tanrının armağanı olarak beyan eder, gündelik yaşamda da özel bir tür söylemeyi gösterir. Kendi kendisinde değil de, aksine başka-yerden hareketle başlayan ve bundan dolayı yabancı bir ilhamın hatlarını daima kendinde taşıyan bir konuşma ve aynı zamanda bir eyleme söz konusudur. Hususilik, ki hususilik olmadan hiçkimse bizzat kendisi veya o olmayacaktır, bizimle sıyrılan yabancı olana girişmeye borçludur. İşte bunu, cevap-verme olarak, response olarak adlandırıyorum. Modernlikte "özne" başlığını taşıyan merci, çok önceden hasta olarak ve cevap-veren olarak ortaya çıkar. Bu ortaya çıkma, öncü olarak değil de, belirli tecrübelere hakikaten tabi kılınmış bir kimse olarak, Lacan ve Levinas'ın yararlandıkları -kelimenin alışılmadık anlamında- özne olarak iştirak etmem tarzındadır. Pathos, yönelimselliğin berisine olduğu gibi, response'miz de yönelimselliğin ötesine yerleştirilebilir. Responsivite, her tür yönelimselliği aşar, çünkü başımıza gelen bir şeye girişmek, cevap ve karşılık verdiğimiz şeyin anlam barındırmasından, anlaşılabilirliğinden ya da hakikatinden ibaret değildir. Tüm bunlar, bilişsel ve pratik davranış tarzlarımızın duygusal arka planıyla sınırlı değildir, sanat, bilim ve felsefede olduğu gibi politikada, gündelik yaşamda yeni hiçbir şeyin, bir şey hatırımıza gelmeksizin, dikkatimizi çekmeksizin, "açık gelmek"sizin, gün yüzüne çıkmayacağı gerçeğinden dolayı bu tarzların bizzat kendilerini esaslarıyla ilgilendirir. Tarih bilimi dahi, hatıraların, gönderilip sevkedilen veriler gibi sadece kaydedilerek işlenmedikleri, aynı zamanda uyandırıldıkları gerçeğine dayanır. Biliş ve pratikleri ne kadar çok

duygulanımdan uzaklaştırılırsa, soğutulursa, dondurulursa ve kimin gösterdiği fark etmeyen başarılarla sınırlanırsa, bilgisayarlar ve robotların prestiji de o kadar çok büyür. İşlev bozucu bir tahrip maddesini daima kendi içinde barındıran duygular, istenildiği gibi doldurulup tüketilebilir bir yakıta dönüşür. Bu son olarak, Dieter Dörner'in makinesi EMO gibi duygu makinelerinin yapımına müsaade eder, bu duygu makinelerine Musil'e göre duygusuz duygu hareketleri atfedilebilir.[4] Elbette makinaları kullanmaya ait olan şey makinaları eleştirmek için kullanılırsa gülünç olur.

4. İyinin ve kötünün berisinde

Sendeleyip bocalayan bir başka ayrım ise, olgu ve hukuk soruları, olan ve olması gereken ya da varlık ve değer arasındaki farkı gösterir. Başımıza gelip ürkütücü olanın, şaşılacak olanın, cazip olanın ya da tedirgin edenin değişik renklerinde kendi etkisini geliştiren şey, ne kaydettiğimiz bir olgu ne de uymamız gereken bir norma tabidir, aynı zamanda takdirimizden meydana gelen bir değer ya da değersizliği gösterir. Her haklı çıkarma, onaylama veya değerlendirme, çok geç gelecektir; zira onaylayarak veya reddederek, altını veya üstünü çizerek ilgili olarak konum alırken, kendisinden *nolens volens* [ister istemez] hareket ettiğimiz ve öteden beri hareket ettiğimiz bir şey söz konusudur. Anlatılan kaza meselesi burada çok önceden paradigmatik olarak kendini gösterir. Alışılmış işleme ve savunma önlemleri başlar ve sonuçta sadece statistik uç[uş]an kum geriye kalsa da bu kaza meselesi ilgili olan herkesi şaşırtır. Ahlakileştirenler, sanki bir kimsenin yaptığı şey, bir kimseye olan, bir kimsenin başına gelen şeyden tamamen ayırt edilebilirmiş gibi hareket ederler. Bun-

4 Elbette hislerin, bilgisayarların işlemeseyle daha kuvvetli bir biçimde karşı karşıya gelen bilişlerin gölgesinde uzun zaman kaldıktan sonra, hem psikolojide hem de nöropsikolojide yeniden edindiği büyüyen öneme işaret edilmelidir. Hubert Dreyfus, bu tartışmada uzun zamandan beridir fenomenolojik bakış açılarını ortaya koydu ki bu bakış açıları, vücutsal konumlanma, vücutsal alışkanlık ve kesinlikçin bilgiye, kural modellerinin yaptığından daha güçlü bir krediyi tanırlar.

dan, acıyı suç sorularıyla boğma eğilimi çıkar. Bu, tebelleş sinekler gibi kendi arkadaşlarının eleştiri ve kınamalarını kabul etmeyen Eyüp'te başlar. Sorun, argümalaştıranların haklı olup olmamasından ziyade, argümanlaştıranların olsa olsa *sadece* haklı olduklarında yatar. Başımıza gelen veya maruz kaldığımız şey, ister küçük veya büyük, ister sevincidirici veya üzücü ve korkuç olsun, bir kaçınılamazlık biçimini gösterir, bu kaçınılmazlık biçimine Antik Yunanlılar talih [tike, Tyche] derdi ve Nietzsche'nin *amor fati*'sinde [*Kader sevgisi* ya da *kaderini sev* ilkesinde] ahlakçı karşıtı bir artmayı tecrübe eder.

Husserl, tecrübenin ön-yüklemsel süreçlerini özel bir tercihle düşündü, çünkü apaçık bir evet ve hayırdan önce burada şeylerin düzeni oluşum halindedir. Keza hiçbir suretle salt bir "dünya açıklığı"na, yani anlam olanaklarının açılmasına değil de, aksine bize hitap edip bizi saran, ilgilendiren prenormatif süreçlerden hareket etmek gerekir. Konumlanmalara dayanmaksızın onlara tutamak noktası sunan süreçlerdir bunlar. Burada ve şimdi husule geleceğini sezdiren şeyi duymazlıktan ve görmezlikten gelen kişi, sadece kendi olanaklarının gerisinde değil, aynı zamanda yabancı iddiaların gerisinde kalır. Ahlaki meydan okumaların ortaya çıkabileceği durumlardan sakınarak, bu ahlaki meydan okumalardan en becerikli şekilde sıyrılır insan. Dile getirilen kaza meselesi oldukça saf ve masum görünür, çünkü rastgele yoldan geçenlerin hiçbiri özellikle istekli görünmez. Oysa bu daima öyle değildir ve belirli bir tarzda hiçbir zaman öyle değildir, çünkü "katılmamış gözlemci" bile icabında yardımların ihmali yüzünden sorumlu tutulabilir. Burada husule geleceğini sezdiren bakış ve düşünme tarzı, Husserl tarafından edilgen diye adlandırılan sentezlerin edilgenliği, etken anlam oluşturma ve kurmalarının salt ön ve alt aşama olarak değil de, aksine "ilk-edilgenlik"in radikal bir biçimi olarak anlaşılmasından sonra uygun ağırlık ve önemini kazanır. Bu "ilk-edilgenlik", duygulardan kaynaklanır ve bir maruz-kalmadan ortaya çıkan tecrübeye bu duygular atfedildiğinde, daima "Ben-yabancısı olan"ı

hesaba katar. Bu, bir noktaya götürür ki burada, hadiseler çıkar, bu hadiseler için yeterince olanak koşulu tarif edilemez. Bu, ister bilimsel keşifler, artistik yenilemeler olsun, ister siyasi ve dini reformlar ya da felsefi düşüncedeki kırılmalar olsun, bir anlam alanı açan tüm kurmalar için geçerlidir. Düzenlerin oluşumunun düzeninin varlığında sonradan birlikte cereyan etmesi, bu oluşumun düzenin varlığında yeterli bir destek bulduğu anlamına gelmez. Esaslı radikal olaylar nihayet sadece büyük tarihte değil, aynı zamanda gündelik yaşamda bulunurlar. Gündelik yaşamda bu radikal olaylar, *objets trouvés* [*bulunmuş nesneler*] ve *personnes trouvées* [*bulunmuş kişiler*] biçiminde bizi şaşırtıp *jeu d'esprit [kelime oyunu]* nüktedanlıklarda ve nükteli buluşlarda gizli oyunlarını oynar. Hangi türden olursa olsun temel hadiseler, yeterli neden ilkesine karşı yetersiz neden ilkesini koymaya mecbur ederler, çünkü tüm temellendirme çabalarının aşılamaz sınırlara çarptığı gerçeği hal ve icaba göre gösterilebilir. Bu bizi, uzman tasvirinden açıklamasından sıyrılan şeyin yine de nasıl bakış açısına alındığı ve dile getirildiği sorusuyla karşı karşıya getirir. Bu konuda sükut da, eğer faydalı ve bilgi verici olacaksa, belagatli, etkili olacaktır herhalde.

5. Zamansal yarılma

Başımıza bir şey geldikten, bir şeye maruz kaldıktan sonra, sanki burada da örs veya çekiç, acı veya aşırı sevinç söz konusuymuş gibi, bir tarafı nedensel dış etkilenmelere ve diğer tarafı spontan özgürlük edimlerine indirgeme eğilimi zor silinip atılabilir. Bizi bu alternatiften vazgeçirip caydıracak bir şey varsa bu, pathos ve response ikili olayını tamamen şekillendiren hakiki bir zamansallıktan başkası değildir.

Trafik kazası örneğini tekrar ele alalım. Vakayı güzel sözlerle izleyen yoldan geçen çift, sonradan şuna varır: "Kısa bir süre önce bir şey, yolunu sapmıştı" denilir. O halde izleyiciler çok geç mi geldi? Olayı *in flagranti* [*suçüstü, sıcağı sıcağına*] kavramak için ne zaman varmaları gerekirdi? Tıpkı güneşin batışını bekler gibi, olayı bekle-

meleri mi gerekirdi? O zaman esasında alışılmadık bir şey cereyan etmeyecekti; *nil nove sub sole* [*güneşin altında yeni bir şey yok*] deyimi, alışkanlık ve adet üstün gelirse, güneşin kendisine atıfta bulunur. Açıklamalar edinmeye çalışan failin durumu ve dikkatsizliğiyle olaya sebep olan kurbanın durumu nasıldır? Başınagelme ve maruz-kalma, çok erken gelerek, response ise çok geç gelerek kendini gösterir, fakat neyle kıyas edilerek çok erken ve çok geçten söz edilir? Bilhassa bu zamansal ertelemede ortaya çıkan olayın kendisine nispetle ve başka hiçbir yerde böyle bir şey olmaz. Burada söz konusu olan zamansallık, çok önceden diyalojik bir zemine yöneldiğimizde bakış açımıza girmez ki bu zeminde, hususi ve yabancı katkılar görüş açısının karşılıklılık ve tersine çevrilebilirlik sayesinde eşzamanlanır. Diyalogda hiçkimse ve hiçbir şey çok geç gelmez, çünkü aradaki fark olarak her mesafe, ortak ön koşullardan dolayı kapatılabilir.

Pathos'un süreçselliğinden ve response'nin ertelenmişliğinden serpilip gelişen ve homojen diyaloğu heterojen bir diya-loğa [Dialogos] doğru parçalara ayıran zamansal ertelemeyi, *yarılma* [*Diastase*] olarak nitelendiririm, bir başka deyişle, gerçi bir bağlamı, ama kesilmiş bir bağlamı yaratan asli birbirinden ayrılma olarak nitelendiririm. Süreçsel pathos ile ertelenmiş pathos, birlikte düşünülmelidir, ne var ki bu, kapanmayıp işte tam da bundan dolayı yaratıcı cevaplar talep eden bir yarık ve aralığın ötesinde mümkündür. Maruz-kalmalar sadece düşündürmez, aynı zamanda düşünülmelidirler de. Husserl'in algılayan bir tanrıyı da tabi kıldığı algı için perspektif ne kadar oluşturucu ve kurucuysa, maruz-kalma için de bu söz konusu yarık veya aralık o kadar oluşturucu ve kurucudur. Pathos'u response'den veya tersine response'yi pathos'tan mutlak suretle ayırarak gerilimli ilişkiyi bu tarafların birinde çözmeye çalışılırsa bir yandan fundamentalizmin yollarına, diğer yandan konstüktivizmin yollarına sapılır ki bu bağlamda bir taraf diğer karşı tarafın minimize edilmesinden faydalanır. Oysa maruz-kalmalarla başlayan bir tecrübe, başka bir dili ve de başka bir mantığı talep

eder. Şu tuhaf durumla karşı karşıyayız ki, *sub specie patientis* [*acı çekenin açısından*] sonuç, kendi sebebinden önce gelir. Müteessirlik, geçmişe aksettirerek, ertelenmiş bir şekilde sonradan tarih yarattığında, klasik fiziğin nedensellik görüşünün temelinde yatan zaman şeması başarısız olur (krş. Hua, 54). Pathos ile response iki hadise gibi birbirlerini izlemezler, iki hadise değil de, aksine kendi kendisinin karşısında ertelenen biricik bir tecrübe, hakiki bir zaman ertelenmesi söz konusudur. Bu heterokroni bir eşzamanlanmayla bertaraf edilemez, zira bu eşzamanlandırma, anlam içeren her *intentio*'yu [yönelimi] ölçüsüz aşırı genişleten zamansal bir *distentio*'yu [mesafeyi] şart koşar. Pascal'dan hareketle konuşmak gerekirse pathos'un ruhu, bir "topallayıp aksayan ruh"tur ya da daha modern ifade edilirse, bir geciken ruhtur. İşte tam da bundan dolayıdır ki, pathos ile, kastettiğimiz, anladığımız, değerlendirdiğimiz, reddettiğimiz veya karşıladığımız bir şey olarak karşılaşmayız, aksine pathos, zaman-mekanı oluşturur ki bu zaman-mekandan hareketle, cevap vererek tüm bu eylemleri yerine getiririz. Nasılsa öyle, bu müteessir olduğum ve cevap verdiğim her şeyin bir anlamı yoktur ve bir kurala tabi değildir. Gerçek uygun bir şaşkınlık, yerinde bir hayret veya yanlış bir korkuda ısrar etme, tecrübeye kriterler atfeder ki bu kriterler, ilkin tecrübenin işlenmesinden kaynaklanır. Eğer sadece dikkate almama, naiflik veya, tecrübenin gittikçe artan tahakküm edilmesiyle hiçlikte çözülen fantazmalarla ilgili değilsek, bir şaşkınlık, şaşkınlık olarak, bir hayret hayret olarak, bir korku korku olarak kalır.

Bir düzeni sarsan şey yine de, nitelendirerek, sınıflayarak, tarihlendirerek, lokalize ederek ve açıklamalara tabi kılınarak bu düzene dahil olur. Sistem teorisyeninin nitelendirdiği gibi, maruz-kalmaların etkilerine dahil olup bu etkilere belirli bir süre bahşeden bu Reentry [yeniden girme], kendi anlatımında Musil'i gözlerimizin önüne getirir. Oysa bundan daha fazlasını yapar, bu normalleş[tir]meyi, etkisini görülür kılarak, ona hafif ironik ışıklar doğrultarak ve bununla birlikte yanlış bir prestijden mahrum ederek askıya alır.

Hadisenin 'anlam kılıfları' arkasında nasıl kaybolup yavaş yavaş bir anlam kazandığını, uygun şekilde çoğaltılabilir anlam faizlerini [Sinneszinsen] de nasıl gösterdiğini tecrübeyle yaşarız. Bunun yanında dolaylı metodu olarak ironinin patetik olmayan tonu daha az belirleyicidir. Bu metot, olan biten üzerine söylenen ve ondan anlaşılan şeyin olmuş olan şeyle çakıştığına işaret eder. Patetik bir ifadeden ibaret olmayan ve hatta bu ifadeye bağımlı olmayan pathos, hiçbir zaman tamamen temsil edilemez bir fazlalık olarak karşımıza çıkar. Kural işine ara verip böylece hadiseyi bağlamsızlaş- tırarak anlam ağlarını yırtarsa anlamsız ve amaçsız diye nitelendirilebilir bir şey olarak karşımızdadır. Pathos, aracılıkları yarıp geçerek dolaysızdır sadece. Patetiğin bu gediklerini temalaştırmak için responsif bir Epoché'ye veya responsif bir indirgemeye ihtiyaç duyulur ki bu indirgeme sayesinde, anlam içeren, kurallı ve geçerlilik için önemli ifadeler, cevapladıkları şeye indirgenir (krş. *Antwortregister*, S. 195). Söylenen ve eylenenin anlamlılığında ve kurallılığında söylemenin ve eylemenin kaybolması, sadece bir daima yeni başlayan tekrar-söyleme (*redire*) ve yapılmasını Levinas'ın talep ettiği tersini-söyleme (*dédire*) sayesinde durdurulabilir (1974, s. 8 vd., Alm: s. 34, 339). Anlam bağlamı ve kural kanonu üzerinden geçilmez, bu bağlam ve kanon, bize olanın ve bize cevap vermesi gerekenin göstermesiyle kırılırlar. Gelenekten hareketle mantıksız, irrasyonel ile bağlandırılan pathos, bizzat logos'ta iş başındadır. Düşünce veya ahlakın tarihinden daha fazla bir şey olmak istemeyen bir ahlak ve mantık jenealojisi, sağduyunun sağlam zemini terkedildiğinde, akıl ve özgürlük kendi derinliklerini geri aldıkları zaman varolabilir. Bu, fenomenoloji için şu anlama gelir ki, sayesinde tıpkı başka anlam felsefeleri gibi ninniyle uyutulan anlam esenliğine direnmek için fenomenoloji daima kendi kendisine karşı durmak zorunda kalır. Bu noktada fenomenolojinin kritik sorunlarını görüyorum ve bu sorunları, bilinçliliği sadece bağımsız bir bilinç alanı çerçevesinde düşünebilen bir bilinç felsefesinin bu arada çoktandır tozlanmış mirasında da görmüyorum.

6. İspat denemeleri

Pathos ve response'nin biçimlendirdiği bir fenomenoloji, yaygın tartışmalarda kendine has vurguları koyma konusunda umutlandırır. Bunun nasıl olacağı, son olarak bazı denemeler sayesinde kısaca gösterilmelidir.

Yahudi-Hıristiyan gelenekte kötü olan başlığı altında işlenip de modern zamanlarda pek hızlı bir şekilde genel bir anlam bulmaya ya da ahlaki-hukuki bir değerlendirmeye sevkedilen kolektif ve bireysel tarihte şiddet, başlangıçtan itibaren pathos olarak kavranıp bir kimsenin başına gelen yarala[n]ma olarak eklendiğinde keskin bir ışığa dahil olur. O zaman şiddet, mevcut anlam ağını yırtıp yaran bir yabancı cisim olarak görünür.[5] Bu, halihazırda kavranılacak, açıklanacak, anlaşılacak, değerlendirilecek, düzeltilecek ve engellenecek hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez, ama tüm bu çabaların odağı, sahte bir rasyonelleş[tir]me ve bir tek taraflı ahlakileş[tir]meden mahrum kalır. Telafi edip düzeltme dahi, "tarihin yara izleri"ni iyileştirmez. Yarala[n]malar, tüm cevap denemelerini bloke eden veya boğan travmalaştırmada aşırı biçimler alırlar. Tüm söylem inkarlarının ötesinde bir suskunluğa ve sükuta dalma vardır. Sırf aidiyet ve salahiyetlerin bu tarz bozukluklarını kliniğe devredersek tecrübeyi ifade eden şeyi masum gösteririz. Travmalaştırma alanında, patetik olan her şey için karakteristik olan ertlenmişlikle, *après coup* ile karşılaşırız ve bu karşılaşma, maruz-kalmaya göz dikme ve tekabül eden bir cevap ablukası biçiminde cereyan eder. Bu noktada zaman fenomenolojisi, eski zamanların psikanalitik arkeolojisine rastlar. Son olarak tarih yazımı da bu sorunsaldan esirgenmez. Geçmiş olan bir şey, unutulur, uzaklaştırılır; arşivsel, anıtsal veya ahlakı hatırlama işi görevini yapmadan ve hatırlama kültürü ortaya çıkmadan önce uyandırmaya ihtiyaç vardır. Nietzsche, acı, bellek, katlanılan ve hatırlanan şeyin

5 "Aporien der Gewalt" konusuna ilişkin düşüncelerime atıfta bulunuyorum, Dabag, Kapust, Waldenfels 2000.

ne kadar çok birbirine bağlı olduğuna güçlü bir şekilde atıfta bulunmuştur. Jackop Burckhardt'ın çabalayan, eyleyen insanın yanında aynı zamanda sabreden insanı tarih yazımına almaya dair uyarısı, bu arada hemen hemen kamusal bir buyruk oldu ki buna karşın çok farklı sebeplerinden dolayı felsefede aktivizm bugüne değin ses verip tonu tayin eder.

Doğum ve ölüm meselesi bağlamında, aynı zamanda yaşamı zedeleyen ve tehlikeye düşüren hastalıklarda, ön, sonra ve derin tarihine sahip vücutsal bir Kendi'den hareket edilirse biyoetik tartışmalar, başka bir dönüşü bulacaklar.[6] Bu Kendi, başlangıçtan itibaren, belirli belirtilerin yüklendiği Birşeyden, ama aynı zamanda belirli rollerin, hakların ve kapasitelerin atfedildiği Birkimseden de daha fazla olacaktır. Onurla süslenmiş bir hücre yığınının tasavvurları gibi ucube tasavvurlar, daha önce sözü edilen çifte soyutlamanın örneği olarak foyası meydana çıkar. Birlikte-dünyanın payı, yani doğumda beklenemez bir şeyi bekleyen, ölüm durumunda hatırlanamaz bir şeyin matemini tutup uğurlayan herkesin payı dikkate alınırsa, Kendi'nin vücutsal olarak maruz kaldığı şey, arazların arazlarında çoğalır.* Bundan ortaya çıkan tüm kırılmalarla ön ve sonraki tarihler olmadan yaşam gerçekte, -poiema,** otopoetik olarak güçlense bile- kötü, baştan savma iş olur. Kendi-hareketi olarak yaşamın geleneksel belirlenimi isabetli değildir, oysa heterokinese'nin patetik bir biçmini kapsayan bir Kendi-süreçselliğini düşünmek için yetmez.

6 Buna dair ayrıntılı olarak krş. *Bruchlinien der Erfahrung*, böl. VIII, 11-13.

* "Widerfahren" ("maruz kalmak") ve "Widerfahrnis" (maruz-kalma) kavramını, "araz" ve (başımıza gelen, beklenmedik olay olarak) "kaza" ile birlikte düşünmek gerekir. Yazar, *Widerfahrnisse von Widerfahrnissen* (*arazların arazları*) kavramını, Fransızcaya *accidents d'accidents* olarak çevirir. Bkz. *Revue de théologie et de philosophie (RThPh)*, 137 (2005), s. 372 (-ç.n.).

** Modern Avrupa dillerinde "şiir" anlamında kullanılan poème, poésie, poetry, poem kelimeleri Eski Yunancadaki "poieo" (yapmak, üretmek, inşa etmek, yaratmak) fiilinden türemişlerdir. Bu fiilin türevleri arasında "poietés" (yaratıcı), "poiesis" (yaratıcı edim) ve "poiema" (yaratılan, yapılan şey) kelimeleri sayılabilir. "Kendi-üretimi, yaratımı" anlamında otopoetik (autopoietisch) de, Kendi-yle-ilişkililiğe atıfta bulunur (-ç.n.).

Yabancı, pathos'tan hareketle tedirginlik, rahatsızlık olarak ve -hiçbir zaman somut, duyusal kılınamaz- bir şeyden müteessirlik olarak düşünülürse, işte o zaman Yabancı'ya ilişkin tartışma, hususileş[tir]me ve yabancılaş[tır]manın [Aneignung und Enteignung] karşılıklı dönüşümünden, Yabancı'nın toplanmasından ve Yabancı'ya teslim etmeden kurtulmaya dair görüş sahasına sahiptir. Bu, hem bireysel ilişkiler hem de kültür-içi ve kültürler-arası alışveriş [intra- und interkultureller Austausch] için geçerlidir. Yabancı tecrübesi ne iyi ne de kötü iradeyle başlar, çünkü iradenin beslendiği anlam beklentilerini ve kural çekincelerini yarıp geçer. Pathos sadece istenmeyen değil, aynı zamanda istenemezdir. Felsefi olarak bakıldığında yabancı olan, tüm olanaklı kılmaların ortasında –ki bunlar ister kişisel-eğilimli, tarihsel-kültürel olsunlar, ister transsendental türden olsunlar- olanak-sız bir şey olarak, mevcut olanakların sarsılması veya şüpheli görülmesi olarak ortaya çıkan bir şeydir. Bu, Begrson ve James gibi yazarlarda 'radikal ampirizm' olarak beyan edilen ve daha sonra çok farklı bir biçimde Levinas ve Deleuze'de harekete geçen yönelimi gösterir. Tecrübenin olanağının koşullarına ilişkin soru elzem ve zaruri olsa da bu yönelme, tecrübenin değişim durumlarına karşı bir son çareyi sağlamaz.

III. Yabancı'ya cevap

Yabancı olanın, içinde ortaya çıktığı tecrübenin türüne ilişkin soru, bu Yabancı'nın karşısına nasıl çıktığımız sorusundan ayırt edilemez. Bu soruya, etik bir alamet olmadan düşünülemeyecek responsivite motifi tekabül eder. Bu motiften türetilen responsif bir etik, çok önceden buyruklara, haklara veya değerlere dayanan bir ahlak felsefesinden daha derin bir şekilde vardır. Yabancı iddia, bizi hiç ilgilendirmeyen bir olgu gibi genel geçer olmadığı gerçeği, bu iddianın başlangıçtan itibaren belirli geçerlilik ölçütlerine tabi olduğunu ifade etmez. Aksine, bir gayrı-ahlak etkeni olmaksızın her ahlak, sürü ahlakına doğru alçalır.

1. Responsivite

Bizimle tecrübede karşılaşan Yabancı, bir tür hiper-fenomendir, zira sıyrılarak kendini gösterir. Buna göre Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hua I, 144) [*Kartezyen Meditasyonlar*] adlı eserinde

Yabancı'yı "orijinal erişilemezin gösterilebilir erişilirliği" olarak karakterize eder ve *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XV, 631) [*Öznelerarasılık Fenomenolojisine Dair*] adlı eserinin üçüncü cildinde benzer paradoksal bir biçimde "anlaşılamazlık modunda, asli erişilemezlikte erişilirlik"ten bahseder. Sosyal düzlemde buna, bir "aidiyetsizlikte aidiyet" tekabül eder. Bir aileye, halka, konuma, dini cemaate veya bir kültüre ait olan kimse, bu kurumlara hiçbir zaman mutlak suretle ve tamamen ait değildir. Uzaklık, namevcudiyet, mesafe, -aynı zamanda istisnasız her fenomenoloğun kendi Yabancı tecrübesi analizinde ilişkilendiği- yersizlik ve yalnızlık etmenleri, bu tecrübenin zedelenmesi ve ihlal edilmesi anlamına gelmezler, bu etmenler, kendi özlerine aittirler. Yabancı'nın bu denli karakterize edilebilir tecrübesinin, geçmiş veya geleceğe dair tecrübemiz kadar az bir açık gösterdiği görüşü, her Yabancı fenomenolojisinin olmazsa olmazları arasındadır. Yabancı'nın radikalliği, yabancı olanın Hususi ve Aşina'dan çok farklı olduğunu ifade etmez, ne var ki Yabancı'nın ne hususilikten türetildiği ne de tümele yükseltilebileceğini ifade eder. Sıyrılıp kaybolan bir şey olarak Yabancı, sadece bir hiper-fenomen değildir, aynı zamanda zıtlık fenomenine benzer şekilde bir ilk-fenomendir (krş. Hua XI, 138). İşte tam da bundan dolayıdır ki Yabancı tecrübesi, anlam ve kuralın berisinde tutunur. Bu tutunma bir yandan, onun üzerinden bir şeyi veya kendi kendimizi anladığımız *anlam*a göre ve diğer yandan bir kimseyi veya bir şeyi şu veya bu biçimde işlediğimizde kendilerine yöneldiğimiz *kurallar*a göre değerlendirilir. Ortak bir dünyanın oluşumu için elzem ve zaruri olan *yönelimsellik* ile *kurallılığın* yaygın ana hatlarının yerine *responsivite* geçmez, ama bu hatlara üstün gelip geçer onları. Responsivite, 'cevap-olaraklık'ı, ['cevapsallığı', cevabenliği: 'Antwortlichkeit'] gösterir ki bu cevabenlik, eylediğimiz ve yaptığımız şeyin sorumluluğu* kesin ve dönülmez bir şekilde önceler.[1]

* Fransızcada "responsabilité" ve İngilizcede "responsibility" olduğu gibi Almancada da "Verantwortung", "cevap" ile ilişkiliyken, kültür-tarihsel kopmalara uğramış

Bu noktada, anlam imparatorluğunda ehlileşmeyen ve logos'u asli bir heterolojinin hatlarını gösteren başka bir fenomenolojinin izleri kendilerini gösterirler. Yönelimsel veya kurala tutuklu bir biçimde kurulmuş anlamın sferine geçiş, *ne bir anlamı olan ne de bir kuralı izleyen*, aksine yaygın anlam ve kural oluşumlarına ara verip yenilerini harekete geçiren bir yabancı iddiaya cevap-vermede gerçekleşir. Her *ne* ise cevapladığım şey, *kendisine* cevap verdiğim şeyin meydan okuması sayesinde kendi anlamına sahiptir. Kendisine cevap verdiğimiz şey ile cevapladığımız şey arasında bir *responsif fark*, yönelimsel veya kurallı bir anlamın oluşumu lehine düzeltilirse, Yabancı bir iddiadan veya yabancı bir bakıştan bize nüfuz eden Yabancı, kendi yabancılığını kaybeder. O zaman responsif fark, ona göre bir şeyin bir şey olarak kavrandığı veya anlaşıldığı bir *signifikatif* veya *hermeneutik fark*'ın gerisinde kaybolur, ona göre bir şeyin norm olarak işlendiği bir *kuralcı fark*'ın arkasında sıvışır. Anlama ve anlaşma kendi cevap karakterlerini inkar ettiklerinde fenomenolojik, hermeneutik veya kuralcı Olaraklık, yabancı tecrübesinin önüne tıpkı bir sürgü gibi sürülür.

Yabancı olan olarak Yabancı, fenomenolojinin responsif bir tarzını talep eder ki, soran bir bilmek-isteme ve anlamak-istemeye gi-

Doğu kökenine *her şeye rağmen tutuklu* Türkçede ise me*su*liyetin re-vizyondan geçirilmiş hali olan *sor*umluluk kavramı, soru ve cevap karşıtlığında *hususi* bir *fark*ı barındırır (*-ç.n.*).

1 Responsivite ve response kavramlarını tıptan (bilhassa Kurt Goldstein) ve davranışçı-olmayan davranış psikolojisinden ödünç aldım (krş. *In den Netzen der Lebenswelt*, 1985, s. 132 vd.; *Antwortregister*, 1994, s. 457-461). *Cevap-olaraklık, [cevabenlik, cevapsallık: Antwortlichkeit]* kavramının bir benzeri, kendi roman teorisinde alışıldık olmayan *otvestnost'* ifadesini kullanan Mikhael Bakhtin'de bulunur (Bachtin 1979, s. 233). Bu ifade İngilizceye *answerability [cevaplanabilirlik]* olarak çevrilir. Son olarak Fransızcada cevap-verme ile sorumluluk üstlenme arasında özel bir yakınlık kendini "répondre de" deyiminde gösterir ki bu deyim, bir şey için ve bir kimse için sorumluluk üstlenmeyi ve kefil olmayı ifade eder. Levinas ve aynı zamanda Blanchot, bu dilsel motifi ele alırlar. *Deutsch-Französische Gedankengänge* adlı kitabımın 19. Bölümüne atıfta bulunurum ki bu bölüm, "Antwort der Verantwortung" başlığı altında Levinas'ı konu edinir ve Blanchot'ın şu vecizesinden esinlenmiştir: "Répondre de ce qui échappe à la responsabilité" ["Sorumluluktan kaçanın sorumluluğunu üstlenmek"].

rişmemizden önce kendi olanaklarımızı sorunsallaştıran şeyde ve diğer yandan yabancılaştırıcı, ürkütücü veya hayrete düşürücü bir biçimde bizden koparan, bizi dışarı çağıran, bize meydan okuyan şeyde başlar responsif tarz. Yabancı'nın pathos'u kendi şüpheli durumunu ve belirsizliğini aşar. Şeye ilişkin somut soru olarak doğrudan bilme gayreti ve bilme istemine akan veya öznelerarası soruşturma olarak dolaylı olarak bu yola sürükleyen soru-sormanın yaygın önceliğine karşı yeni bir öncelik dikmiyoruz. Salt tersine-çevirmeler genelde ileriye götürmezler, çünkü tersine çevirdikleri şeylere tutuklu kalırlar. Yükü nakletmeye ve yeni yollar açacak yeniden yönelimlere ihtiyaç vardır. Böylece yoğun çabamız uzun süre şu ispata yönelir ki, bir yönelimler ve kurallar gerçekleşmesini hedefleyen soru ve cevap döngüsü kendiliğinden anlaşılmaz ve bu kendiliğinden anlaşılmama, bizi birbirimizle kıyaslayan soru ve cevap rolünün simetrik dağılımı için de geçerlidir. Üstelik geleneksel felsefenin onunla birlikte durup kırıldığı klasik diyaloğun dahi bir iddia/hitap ve cevap asimetrisi ile hitap-edilme ve cevaplama arasında bir yarığı şart koştuğu gerçeği kendini gösterir. Daha önce söylenenin zeminini terk eden her konuşmada bir söz-verme yatar ki bu söz-verme, bir karşılıklı söyleşinin uzlaşımı ve kural uygun bir davranış konformizm sayesinde yerine getirilemez. Şu çok alıntılanan "Biz söyleşi'yiz" cümlesi, iddiasının her partnerliği önceledi̇ği bir Yabancı'nın uzaklığından gelir.

2. İddia ve cevap

İletişimselliğin kural döngüsünü yarıp geçtiği gibi, yönelimselliğin hedef döngüsünü yarıp geçen yabancı iddiada, Yabancı gerçek olarak meydana çıkar. Bu *iddia*nın iki anlamı vardır: İlkin *bir kim-seye* yönelen bir çağrıyı ve ikinci olarak *bir şeye* uzanan bir pretensiyonu [hak iddia etmeyi] gösterir. Yabancı iddianın kendine has oluşu, iddianın her iki biçiminin birbiriyle karıştırılmasında yatar. Benden bir şey talep eden bir iddia edilir duyduğum, sorguladığım

iddiada. Bu konumsal cisimlenmiş iddia, her ahlaki veya hukuki olarak kefil olunmuş iddiadan önce gelir; zira mevcut iddia yerinde ve meşru olup olmadığı sorusu, çok önceden bir iddianın duyulduğunu, sorgulandığını şart koşar. *İyi ve kötünün, hak ve haksızlığın berisinde bir sınırda hareket ederiz.*

Burada ahlak, kendi kör noktasını gösterir. Ahlakın temellendirilmesine dair her deneme, olgusal ortaya çıkan iddialar atıfta bulunmuş olarak görünür ki bu iddialar, kaba olgulardan daha fazla bir şeydirler. Bir kimsenin bana yolu veya ismimi sormasına dair basit olay, bu olaya bir olgu olarak -mesela bir kimsenin bana nasıl sorduğunu gözlemleyerek, bir kimsenin bana bir şey sorduğunu tespit ederek ya da bir kimsenin bana bir şey sorduğunu anlatarak- muamele edip incelersem, işte o zaman olgu olur. Oysa olgu *haline gelen* şey, olgu *değil*dir. Yabancı sorunun olgusallaş[tırıl]ması, sorudan müteessir olduğumu, iddiaya zapt edildiğimi engelleyemez. Cevap-verme, bir şey üzerine konuşmayla başlamaz, konuşmayla katiyyen başlamaz, aksine kaçınılamazlığın kendine has bir biçimini gösteren dikkatle-bakma ve dikkatle-dinleme ile başlar. "Dinle!" buyruğunu, bu buyruğa kulak vermeksizin, bu buyruğa uym..ksızın, duyamam. "Bana kulak asma! Bana uyma!" yasağı, tanıdık bir *double bind*'a yol açar: Bu yasağa nasıl tepki verilirse verilsin, tersi yapılır. Nietzsche için aşağılama [Verachtung], saygının [Achtung] bir biçimini içerdiği gibi, duymazlıktan gelme bir duymayı, görmezlikten gelme bir görmeyi şart koşar.

İki biçimli olan iddiaya tekabül eden cevap-verme de, keza ikili bir biçim alır: Bir şeye ilişkin iddia ile bir *cevap* (*answer*) bağdaşıp uyuşur ki bu cevap *verilir*. Söz edimi teorisinin terimlerinde uygun bir cevap içeriği söz konusudur. Bu cevap içeriği sorunun veya dileğin önermesel içeriğinde boşlukları doldurur. Bu tescil edilebilir cevap, bir eksikliği giderir. Oysa bununla birlikte, cevap oluşumu hiçbir suretle bitmemiş ve tükenmemiştir. Talep ederek bana yönelen iddiaya bir *cevap-verme* (*response*) tekabül eder ki bu cevap-verme, *Başkası'nın tekliflerine ve iddialarına, arz ve taleplerine*

yanaşır ve salt bilme ile eyleme boşluklarını doldurmaz. Böyle bir cevap-verme, daha önceden sahip olduğu şeyi değil de, aksine cevap-vermede icat ettiği şeyi sunar.

Bir cevabın verilmesi veya verilmemesi, ifade içeriği düzeyinde değil de, ifade hadisesi düzeyinde gerçekleşir. Nasıl reddetmenin savunma jesti olumsuz ifadeyle özdeşleştirilemez ve bilme arzusu bilmemekle çakışmaz ise bir cevabın verilmesi de, verilen bir cevaptan ibaret değildir. Programa has sorgulamaya uygun bir şekilde tepki veren bir cevap otomatı, verilen cevabı belirli koşullarda üzerine alabilir. Cevap-vermenin onda sadece sebep olunan veya talep edilen önceden hazırlanmış diyalog durumu hariç bu, cevabın verilmesi için de geçerlidir. Çalışmayan bir otomat, hiçbir çalışmayı-reddetmeden sorumlu değildir. Melville'nin aynı adı taşıyan anlatısındaki Bartleby farklıdır. Basmakalıp tekrarlanan "*I would prefer not to*" ["yapmamayı tercih ederim"] deyişiyle bu katip, iş sözleşmesine göre yapmak zorunda olduğu hizmeti sadece reddetmez, aynı zamanda cevap-vermeyi dahi reddedip her diyaloğu bir tarafa atıp bu reddi en aşırı uç noktaya vardırır. Söylemeye alışık olduğumuz gibi o, hayırsever bir avukat olan kendi patronunun katiyyen mahrum olmadığı her ikna çabası için yanına yaklaşılamaz ve anlaşılmazdır. Kaçamaklı, baştan savma formülüyle sükutun marjında hareket eden cevap-vermeme, hiçbir somut görüş farklılığıyla lehimlenemez söylem uçurumlarına işaret eder. Sonuç olarak cevap-verme, anlama yönelimli veya kuralların rehberlik ettiği davranıştan daha fazla bir şeydir. Cevabın cevap hadisesinde ve cevap içeriğinde ikilenmesine ek bir emareyi, şu olgu sunar ki, bir soruya mutlak biçimde bir karşı soruyla, yani bir cevapla cevap verilebilir, bu cevapta ise, aranan ve istenen malumat özellikle bulunmaz. Hiçbir cevap, malum olduğu üzere, yine cevap değildir, ne var ki o zaman cevap, cevapla özdeş değildir.

Yabancı iddialara girişen cevap-verme, dilsel ifadelerle sınırlanmaz. Bir dilek yerine getirilince yabancı konuşma ve hususi eylem iç içe geçer ki bu mesela, benden istenen şeyi, elimi uzatarak yap-

tığım zaman olur. Ayrıca bakışlarla tahrik ve provoke edip bakışlara cevap verilebilir. Bakış çarpışmaları, büyük bir şehrin geniş ölçüde anonim gündelik yaşamına aittir. Cevap-vermede selamlama ritüellerinden aşk oyunlarına uzanan bir anlamlar ve duyular ethos'u cisimlenir. Şu eski "insan, konuşan veya akıl sahibi varlıktır" cümlesi, "insan, cevaplar veren bir varlıktır" olarak değiştirilebilir. Bununla birlikte insan ile hayvan arasındaki fark, tıpkı insan ve makine arasındaki fark gibi yeniden düşünülmelidir.

3. Cevap mantığının etmenleri

İnsani davranışın ana hattı olarak responsivite, *cevap mantığının* kendine has bir türünü talep eder ki bu cevap mantığı, yönelimsel edimler mantığından, anlam mantığından veya iletişimsel eylem mantığından büyük ölçüde ayrılır. Responsif bir rasyonalitenin hususi bir biçimine yol açar, bu rasyonalite, cevap-vermenin bizzat kendisinden çıkar.[2] Bu mantığın dört etmenin taslağı burada çizilmelidir. Zaman zaman geleneksel konuların cevap-vermenin ışığında nasıl harelenmeye başladığı kendini gösterir.

1- Bir bütünün parçasından veya bir yasanın koyulmasından daha fazla bir anlama gelen yabancı iddia, kendine has bir *tekillik* kazanır. Bu tekillik mutlak suretle çoğul halde ortaya çıkar, fakat öyle ki, bu tekillik tümel ve tekil farkından sıyrılır. Böyle bir durumda tekillik, bir şeyin şimdi çınlayan ses veya demin işlenen suç gibi sadece bir defa olduğunu ifade etmez. Tekillik, bir şeyin münferit olay olarak başka münferit olaylar arasında sıralanmasını da ifade etmez. Eski geleneksel öğretiye göre, her şeyi kapsayan bir tümelin kenarında ortaya çıktığı için söylenemez olan salt bireyle de ilgili değiliz. Daha ziyade alışılmış hadiselerden ayrılıp başka bir görmeyi, düşünmeyi, eylemeyi olanaklı kılarak kendi başlarına ortaya çıkan bir hadiseler tekilliği söz konusudur. Bütün halkların ve

2 Bu düşünce, açık biçimlerin diyalojik ve etkileşimsel ara hadiselerde bağlanmasını tartışırken aklıma geldi (krş. *Ordnung im Zwielicht*, 1987, s. 47).

kültürlerin yaşamında olduğu gibi tekil olanın yaşamında, temel hadiseler vardır ki bu hadiseler, "unutulmazlar", çünkü sembolik bir düzeni takdim ederler, anlam kurarlar, bir tarihi/öyküyü açarlar, cevap vermek için meydan okurlar, yükümlülükleri kendileriyle birlikte getirirler. Bu anlamda Fransız Devrimi, iştirak eden Avrupalılar için, başka devrimler arasında bir devrim değildi ve bu biriciklikten hareketle devrim, farklı mitosların ve ritüellerin billurlaşma merkezi haline gelir. Bir Üçüncü'nün gözleriyle bakıldığında ilkin, Fransız Devrimi, Amerikan, Rus veya Çin Devrimi yanında devrimler arasında bir devrim olarak görünür. Bu, tıpkı çocuğun büyüyüp annesini başka kadınlar yanında bir kadın olarak ve doğum yerini başka birçok yer arasında bir yer olarak görmeyi öğrenmesine benzerdir.

2- Yabancı iddia keza, olgular ve normlar, olan ve olması gereken ayrıklığına girmez ki bu ayrıklık, Hume ve Kant'tan beri pratik felsefenin alanına hükmeder. Bir şeyi gösteren, işittiren, düşündüren, yaptıran ve hissettiren iddia, bir *ne-cessitudo*, bir *kaçınılamazlıkla* ortaya çıkar. Bu kaçınılamazlık, genel yasalardan türemez, aksine pratik zorunluluk olarak dünyasal-sosyal varoluşumuzun elzem önkoşulları arasındadır. Kaçınılamazlık, Watzlawick'e göre iletişim kurma*ma* durumunda ola*ma*dığıma benzer bir şekilde, duyulan bir iddiaya cevap-vermeme durumunda olamadığıma yol açar; zira cevap-vermeme de bir cevap olacaktır. Cevap vermeme durumunda olamadığım gerçeğinde yatan çift olumsuzlamayı zorunluluğun kip-mantıksal belirleniminden biliriz. "P'nin olması zorunludur" önermesi, M olanak-operatörünün vasıtasıyla şu şekilde yeniden sağlanır: "M değilse (P değil)." Çift olumsuzlama, sadece, yani belirli tecrübelerin elzem/kaçınılmaz önkoşulları olarak kavranan, ama olumlu olarak türetilemez gerekliliklere atıfta bulunur. Kant benzer bağlamlarda bir "akıl olgusu"ndan söz eder; transsendental Ben'e "bir olgu zorunluluğu" bahşeder, Sartre cogito'ya bir *nécessité de fait* tanıdığında benzer düşünür. Kendi radikalliğinde yabancı iddia, mutluluk gayreti, kendini koruma güdüsü,

koşulsuz buyruk ve özgürlük gibi geleneksel mercilerle denkleşir ki –varsalar- bu merciler, tümü tercihe sunulmamışlardır ve tümü hak verme ispatından mahrumdurlar. Platon'un görüşüne göre mutluluğu isteme, gücümüzü aşar, aynı şekilde Kant'a göre de mutluluk çabası, ahlak yasasına uyup uymamaya dair istememizde bulunmaz.

Konuşma ve söylememizin kendisinden çıktığı şey, gözümüzün önünde ve avcumuzda olan bir şey gibi gözlenemez, değerlendirilemez veya yapılamaz. Bizim yap*mamızla* ve eyle*memizle* ortaya çıkar bir şey. Sükuta bağımlı olan dolaylı bir konuşma ve bildirme tarzına muhtaçtır. Bu, Yabancı'dan ve özellikle yabancı kültürden hareket edip ileri gelen bir cazibe ve çekim gücü için de geçerlidir. Bir "kültürlerarası diyalog"un seviyesine ulaşılır ulaşılmaz kültürler arasında öğrenme süreçleri de muhakkak cereyan ederler. Oysa bir cazibeye, tıpkı hayret veya aşk saplantısı gibi çok az hakim olunur. Bu tür tedirginliklere sadece yanaşılabilir ya da onlardan sıyrılıp uzaklaşılır; tenefüs ettiğimiz hava gibi pek de silip yok edemeyiz bu tedirginlikleri.

3- Bir önceki bölümde gösterildiği gibi tekil hadiseler, sadece kaçınılmaz bir iddiayla değil, aynı zamanda ulaşılamaz bir *ertelenmişlik* ile ortaya çıkarlar. Cevap mantığı, diastase [yarılma] olarak karakterize ettiğimiz zamansallık biçimi olmaksızın düşünülemez. Cevabın gerçek ertelenmişliği, asli bir şimdinin önceliğini sarsar. Şimdiki zamanın, bazı postmodern her-şeyi-tebahhur-edenlerin demek istediği gibi hiçbir şey olduğu, hiç değildir; ama şimdiki zaman kendi kendisiyle yetinmez. Cevap-verme burada ve şimdi olur, yine de başka-yerden hareketle başlar. Derrida'ya göre ertelenmişlik, "asli yinelenmeler"in sonsuz bir halkasını gerektiren ilavelere [Supplement] dayanmış bir biçimde kökensel olanın sadece "yerine geçecek tarzda", görünüşe gelmesine yol açar. Bu ertelenmişlik, kurt adamın çocukluk hikayesinden kaynaklanan vakada olduğu gibi, Freud'a göre sadece sonradan etkileriyle kavranabilir travmatik kazalara atıfta bulunur. Bu denli yaralanmalar bağla-

mında iletişimsel bozukluklardan söz edilirse, o zaman mesele masum gösterilir. Böylece tıpkı bir ülkenin anayasası bir anayasaya-mutabık edim tarafından pek az yapıldığı kadar ve itaatin anayasanın fıkralarına pek az giriş bulduğu kadar, iletişimsel bir alanın kurulması da iletişimsel uyuşma yolunda o kadar az oluştuğu gerçeği gözden kaçırılır. Bir düzenin kuruluşu, bu kuruluşun olanaklı kıldığı düzenin bir parçası olmayan bir hadisedir. Bu noktada yeni bir dünyaya açılan her doğum, bir yeniden doğuşun hatlarına sahiptir, çünkü yeni olan sadece sonradan kavranabilirdir. O zaman özgürlük, mutlak suretle kendi kendisinde başlama becerisi anlamına gelmez, daha ziyade insanın bizzat kendisinin başka-yerde başladığı anlamına gelir. Kendi kedisinde başladığına inanan bir kimse, daha önce olmuş olan ve çok önceden yapabildiğini sadece tekrarlar; yani bu kişi özellikle başlamaz. Cevap, bir ilk sözden feragat ve böylece de bir son sözden feragat demektir.

4- İddia ile cevabın zamansal ertelenmesi, aşılamaz bir asimetri ile el ele gider ki bu asimetri, ortak amaçlara giden veya ortak kurallara yönelen geleneksel diyaloğu durdurulamaz bir şekilde denkleştirip hem ahlaki eşitlik taleplerini hem de altın kural taleplerini geride bırakır. Levinas'ın gösterdiği gibi asimetri, rollerin mevcut bir diyalogda eşit olmayan bir ölçüde paylaşıldığına değil, aksine iddia ve cevabın ortak bir şeye doğru yakınlaştıkları gerçeğine dayanır. Soru ile cevap arasında, tıpkı bir dilek ile gerçekleşme arasındaki gibi pek az uyum vardır. İddia ve cevap, kesişen iki bakış gibi birbirine çarpar.

Hususi olan ve yabancı olan, -karşılaştırma yapıp çatışma durumunda bir karşılaştırmayı sağlayan- bir Üçüncü'nün ışığında incelenirse işte o zaman, yabancı bir iddiaya girişme ve bir cevabın hediye/takdim edilmesi, karşılıklı bir alma ve vermenin yollarına sapar. Hak ve adaletî olanaklı kılan Üçüncü'nün bakış açısı, belirli bir biçimde vazgeçilemezdir. Şayet tekrarlanabilir gestalt'lar, genel kurallar ve yasalar konuşmada ve eylemede öteden beri etkiliyseler, bir üçüncü kişi veya bir üçüncü şey de daima etkilidir. Oysa yabancı

iddia genel bir yasaya tabi kılınıp böylece aynı ve denk olmayan bir şeyle aynılaştırılarak adalet daima bir adaletsizlik etmenini içinde barındırır. Hususi olan ile yabancı olan arasında nihai bir simetri kurma ve her ikisini birbirine eşitleme denemesi, en sonunda sanki biri bir diğerinden ayrılırmış, her iki yöne gelişigüzel geçilirmiş gibi şimdiki zaman ile geçmiş zamanı, uyuma ile uyanık durmayı, yaşam ile ölümü denkleştirme denemesine benzer. Yabancı buna müsaade etmez; aklımıza gelen fikirlerle, bize musallat olan saplantılar ve takıntılarla, hiçbir zaman uyanmadığımız rüyalarla denkleşir. Geri alınamaz bir maziden ve başka-yerden hareketle gelir.

Cevap-vermeyi, verilmiş anlamdan ve mevcut kurallardan uzaklaştırırsak birincil *tekrarlayan* ya da *yeniden-üretici* ve birincil *yenilikçi* ya da üretici cevaplar arasında ayırt etmek zorundayız. Düzenli, normal cevap-verme için şu gerçek geçerlidir ki, anlama sahiptir ve belirli kuralları izler. Oysa aynı şey, mevcut bir düzeni yarıp geçerek anlama ve anlaşmanın koşullarını birlikte değiştiren bir cevap-verme için geçerli değildir. Şeylerin düzeninin sallanmaya başladığı yerde, yabancı provokasyon ile hususi produksiyon arasında bir aralık kalır. Bu noktada, Merleau-Ponty'nin yaratıcı bir ifade paradoksuyla denkleşen yaratıcı bir cevap-verme paradoksuyla karşılaşırız.[3] Cevap, cevap olarak yaratıcıdır. İddia, cevap-vermenin eklendiği veya tabi kılındığı bir düzene ait değildir. İddia daha ziyade, yarattığı ve ulaşılamaz bir şekilde önceleidiği *cevabın içindeki* iddiaya dönüşür. Cevap-verme, böylece salt bağımlılığı ve uysallığı, keyfiyetten ve gelişigüzellikten ayıran dar bir köşeye varır. Hazır cevaplar bekleyen bir kimsenin, söyleyecek bir şeyi yoktur, zira her şey *çoktan söylenmiş*tir. Tersi olacak şekilde, cevap vermeksizin konuşan kimsenin de, *söyleyecek* bir şeyi yoktur, çünkü onun için söylenecek bir şey yoktur. Ne cevap vereceğimizi icat ederiz, ne var ki kendisine cevap verdiğimiz bir şeyi, konuşmamıza ve eylememize önem bahşeden bir şeyi icat etmeyiz.

3 Bunun için krş. *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995), 7. böl.: "Das Paradox des Ausdruks".

IV. Kendilik ile Başkalık arasında vücutsal tecrübe

Vücudiyet ve yabancılık çok sıkı bir biçimde birbirleriyle iç içe geçmişlerdir. Yabancılık, kendi kendini vücuda tutuklu olarak ve Sartre'ın Husserl'in algılanmış olanın vücuda tutuklu Şimdiki-mevcudiyet kavramına atıfta bulunarak ifade ettiği gibi, *absence en chair et en os* [*et ve kemikte(n) namevcut*] olarak, vücutsal namevcudiyet olarak gösterir. Ve tersine söylemek gerekirse, vücut sahibi bir varlık, hiçbir zaman tamamen kendinde değildir. Yabancılık muamması, vücut muammasında başka bir artma tecrübe eder ve biz tekrar modernliğin kartezyen ile postkartezyen serüvenlerine saparız.

1. Vücut muamması

Doğanın matematikleştirilmesinin ve Ben'in tahta çıkarılıp taçlandırılmasının birleşip birbirlerini kuvvetlendirdikleri gerçeği, modernliğin kaderini derin bir şekilde şekillendirmiştir. Bu ikili sü-

recin sonucunda vücutsal varoluşumuza ait olan her şeye, ölçülüp hesaplanabilir bir doğanın ve otonom bir öznenin iki katlı gölgesi düşer. Bu, en açık biçimde Descartes düşüncesinde kendini gösterir. Bu felsefede, şeylerle ilişkilenen şey, düşünen Ben'dir; bu şeylerin birinde kendi kendini *res cogitans* [*düşünen şey*] olarak bulur, bu şeylerden bazıları, benim gibi bizzat düşünen başkaları olarak ortaya çıkarlar ve bu şeylerin çoğu, bir *res extensa*'nın [*yer kaplayan şey*in] saf fiziksel örnekleridirler. Oysa bununla birlikte, hangi hakla belirli fiziksel bir cismi [Körper] *kendi bedenim* (*corpus meum*) olarak gösterdiğim ve başka ruhlar sayesinde canlı [beseelt] olan başka bedenlerin [Körper] olup olmadığını nasıl keşfettiğim sorunu ortaya çıkar. Bu hikayenin ironisi, vücudun [Leib] bir soluk ve nefeste keşfedildiği ve örtülüp kapandığı gerçeğinde yatar. Vücudumuz, onda kıvranıp acı çekiyorsak bir bakımdan bize ait olmasına rağmen bizzat bizim tarafımızdan bölünüp parçalanmış bir şey olarak görünür.

Bu dualist konsept, anlam tecrübesi ve dilsel ifadeye dayanan bir ilk revizyon sayesinde sarsılır. Şeylerle, kendi kendiyle ve başkalarıyla ilişkilenenin gerçekte ben olduğum olgusundan hareket edilir, oysa sadece daima karışan vücudum vasıtasıyla bunu başardığım gerçeği eklenmelidir. Eller olmadan hiçbir manipülasyon, ağız ve kulaklar olmadan hiçbir iletişim, kan basıncı ve kalp çarpıntıları olmadan hiçbir duygu mümkün değildir. Oysa bu somutlaştırma yarı yolda kalır. Gerçi vücut olarak *içerilmiş* ve vücut*lan*mış, ama tamamen vücut olmaksızın, bir kimse ve bir şeyin olduğu hala varsayılır. Böylece bir arka kapı açık kalır. Başlangıçta kendim vücudun dışsallığına ait olan şeyi içselleştirerek, en sonunda her şeye sinen ruhun bir parçası olarak kendi kendime geri dönme ve kendimde bütün varolanın bütünlüğünü yeniden bulmadan neden engellenmişim? Bu şekilde kendi kendimin darlığında başlarım ve her şeyi kapsayan bir bütünde sonlanırım. Ruh ve cisim [Geist und Körper] arasında bir uçurumu yararak dualist tarafı üstlenen Descartes mı yoksa tinin [Geist] bütünlüğünde vü-

cudu [Leib] eriterek her tür parçalanmışlığa inat monist tarafa geçen Hegel mi, kimin hakikatten çok uzak olduğu kolay söylenemez. Bu eski tartışmaların izleri bugüne değin insan ve yaşam bilimlerinin alanında bulunur. Bir yandan nörofizyolojik araştırmalar alanında birinci-şahıs-perspektifi ile üçüncü-şahıs-perspektifi arasındaki farka dikkat edilir; oysa iki farklı perspektifle bakılan şu meşum X'in nasıl kendi kendisinde belirlenebileceği sorusu, metodolojik ve deneysel düzeyde serpilip gelişen faydaya rağmen cevapsız kalır. Diğer yandan ister fizikal ister biyolojik tarzda olsun monizmin her türü, bu monizm varlıklarla yüzleştirilir yüzleştirilmez güçlüklerle karşılaşır ki sadece biz bu varlıklar hakkında konuşmayız ve sadece biz bu varlıkları gözlemeyiz, aksine bu varlıkların kendileri bizi sararlar, bize hitap ederler, bakarlar bize.

Bu kartezyen ya da yarı-kartezyen müsademelerden daha derine varan revizyonun başka bir tarzı vardır. Öyle değil midir ki, bazı fenomenologların iddia ettiği gibi ben belirli bir anlamda kendi vücudum*um* ve sen kendi vücudun*sun*? Sanki kendi tecrübemin sahibiymişim gibi sadece acılara ve algılara *sahip* miyim? Vücut-olma [Leib-sein] ile bedene-sahip-olmanın [Körper-haben] sıkı bir biçimde iç içe geçmiş olduğunu Helmuth Plessner ile varsayarsak, o zaman vücut sferine ait olan ve vücudun varlığını oluşturup kurarak katiyyen sarsmayan bir farkla karşı karşıya geliriz. *Vücutsal* tecrübemiz [*leibliche* Erfahrung] böylece *vücudun* tecrübesini geniş ölçüde aşacaktır. Nasıl Husserl'e göre zamanın tecrübesi tecrübenin bir zamansallığını şart koşarsa, keza vücudun tecrübesi de tecrübenin vücudiyetini şart koşacaktır. Vücut fenomenolojisinin öncülerinden biri olan Nietzsche çok önce, *Zerdüşt* (KSA 4, 39 vd.) kitabında vücudu, "büyük akıl" olarak ve aynı zamanda vücutta ikamet eden bir Kendi olarak görür ki, bir "meçhul bilge" ve "kudretli hükümdar"dır, hani senin vücudun olan. Oysa bu değişmiş bakış tarzı isabetliyse, o zaman bizi vücudun labirentine girmeye ve aynı zamanda bu hükümdarın kudretinin vücudun çeşitli kısımlarına hangi biçimde aktarılacağını ve vücudunun meçhul bilgeliğinin

hangi biçimde kendi etkisini yerine getirdiğini keşfetmeye davet edecektir. Nietzsche'nin gözler önüne serdiği gibi bir "vücudun kılavuzluğunda felsefe" kendini, 'nesne', 'özne' ve 'öznelerarasılık' ya da 'logos' ve 'pathos' gibi eski geleneksel kavramları harfi harfine yeniden incelemeye zorunlu hisseder. Fenomenolojinin üç temel konularından olan yönelimsellik, Kendi-farkındalığı ve öznelerarasılık ile ilişkilenerek ve diğer yandan bilincin geleneksel dilinin vücutsal tecrübenin yeni bir diline nasıl dönüştüğünü göstermeye çalışarak bu görevi önüme koymak isterim.

2. Anlam/duyu ve duygulanım

Daha önce, anlamın [Sinn] genel dünyası hakkında konuşmaya başladığımızda, yönelimselliği fenomenolojinin parolası olarak gösterdik ki, psikanalizin parolası olarak Freud'un bilinç-dışı kavramıyla mukayese edilebilir. Oysa her iki durumda da anahtar kelime, son söz hariç her şeydir. Bu, muammaları çözmez, daha ziyade soruların uçsuz bucaksız bir alanını açar. Bir şeyin daima bir şey olarak, yani belirli bir anlamda sunulmuş olduğu ve belirli bir biçimde kavrandığı, anlaşıldığı ya da yorumlandığı gerçeğinden hareket edersek, o zaman bunun vücutla ne ilgisi olduğu sorusu sorulur.

Vücut muhakkak çeşitli biçimlerde tecrübenin yoluna ve hareketine iştirak etmiştir, ne var ki bu katılmada vücut, bilince atfedilen ve kendi vücudunun farkındalığının da aralarında bulunduğu tüm *yönelimsel edimler*in yaratıcısı ve sahibi olarak iştirak etmez. Platon, gözlerimizin görmediğini, aksine ruhumuzun gözlerimiz vasıtasıyla gördüğü gerçeğinde ısrar etti (*Theaitetos* 184 c-d). "Ruh mu yoksa gözler mi" seçeneği, yetersiz bir seçenek olacaktır. *Bir şey olarak bir şey* formülünü tekrar ele alalım. Bir şey olarak kavranan *bir şey*in durumu nedir ve nasıl görünür? Husserl öncelikle *Ideen I* kitabında, bir şeyin yönelimsel edimler sayesinde *kendisinden* biçimlendiği bir madde olarak hyle'den söz ettiğinde Aristotelesçi bir dili kullanır. Bu, şeylerin her neyseler o oldukları ve şeyleri oldukları gibi bildi-

ğimiz normallik alanı için isabetli olabilir. Bu durumda, tekrarlanabilir biçim ile değişebilir maddeler –ki bu maddeler sayesinde biçim gerçekleştirilir- arasında bir farktan söz edilebilir. Aristoteles bunu masa, ev ve malzemeleri bağlamında ortaya koyar. Oysa şeylerin sonuçta oldukları şeye *dönüştük*leri tecrübenin kökenlerine doğru ilerlersek durum çok farklı görünür. Algı örneğini ele alalım. Algılar, bir gözlem edimiyle işlemeye başlamazlar, bilakis dikkatimizi çeken şey sayesinde uyandırılıp yol açılan bir dikkat-etmeyle başlarlar. Ya da eylem örneğini ele alalım. Eylemler, bizi çekip cezbeden ya da tiksindirip uzaklaştıran, ürküterek veya imrendirerek bize nüfuz eden şeyle şekillenmiş olan durumlardan ileri gelir. Daha önce Husserl'in belirttiği gibi üretilmekten ziyade düzenlenip sahnede sunulurlar (Hua IV, 98, 259, 336) Ana hatları belirli bir şekil almadan önce tereddüt ve denemenin evrelerini geçerler. Bellek, benzer şekilde vazife görür. Nietzsche, *Genealogie der Moral* adlı eserinde göz önüne getirdiği gibi bize acı veren şeyi, bizi dağlayan şeyi belleğimizde tutup koruruz. Bergson ve Proust'un itinayla tasvir ettikleri gibi kendiliğinden uyanan, canlanan hatıralar arzu ve ihtiraslarımızı izlerler ve irademize yönelmezler. Açık bir yeniden-şimdikileştirme süreci başlamadan önce geçmişimiz bizi daima gafil avlar. Düşüncemiz son olarak duyularımıza nüfuz eden düşüncelere ve Almancada "*Einfälle*" [hatırımıza, aklımıza gelen fikirler, içe doğmalar] dediğimiz ve Lacan'ın *incidences* [*etkiler*] olarak karşıladığı şeye geri döner. Zorlama tasavvurlar ve düşünceler seli, kendi kendisinin efendisi olan özgür bir düşünmenin salt yoldan çıkmaları ve densizlikleri değildirler.

Zihinsel edimlerin ve durumların ince bir demine dönüştürmeksizin duyusal tecrübemizin vücutsal sicillerini dikkate alırsak, işte o zaman, bir önceki bölümde ayrıntılı işlediğimiz tecrübenin patetik alt yapıları ve arka planları renk alır ve bütün tam gücünü korur. Bir şey olarak görünen her şey, düpedüz kendi duyusunu duyumlayan veya kendi duyusuna sahip olan bir şey olarak değil de, aksine kendisi öteden beri anlama tutuklu olmaksızın anlam yaratan bir

şey olarak, *kendisinden* müteessir olduğumuz, duygulandırıldığımız, uyarılıp cezbedildiğimiz, gafil avlandığımız ve belirli bir şekilde yaralandığımız bir şey olarak tasvir edilebilir. İçlerinde bunların olduğu hadiseler, işte tam da *pathos, maruz-kalma, duy-g-u* [yani cisimlerin vücu*da etkisi* anlamında *Af-fekt*] olarak gösterdiğim şeydirler. Bizzat *bizim* başlatmadığımız, sunmadığımız bir şeyin *bize doğru, bize yakınlaşarak* yapıldığını göstermek için Duy-g-uyu tireyle yazıyorum. [Yakınlaşmayı ve yön-elmeyi belirten] Almanca ön ek "*an-*", *Angehen* [*ilgilendirmek*], *Anblicken* [*-e doğru bakmak, bakış yöneltmek*], *Anreden* [*sözü birine yöneltmek, hitap etmek*] veya *Antun* [*birine bir şey yapmak, etkileyip büyülemek*] gibi bir fiiller dizine yollaraçar. Son dönem Husserl, bu dilsel işaretleri, bir duygulanım teorisi geliştirme denemesinde kullanır (krş. Zahavi 1999, Böl. 7). Husserl'in yeteri kadar ilerleyip ilerlemediği ve bundan gerekli sonuçları çıkarıp çıkarmadığı sorulabilir. Herhalükarda yazar ya da kaynak olarak özneye atfedilen yönelimsel edimlerin arkasında hadiseler ortaya çıkar ki bu hadiseler, bizi alırlar ve bize olan, başımıza gelen bir şeydirler. Bu hadiseler, ne yerine getirdiğimiz öznel edimler gibi birinci-şahıs- perspektifine girerler ne de dışardan tescil edilebilen veya yol açılan nesnel süreçler gibi bir üçüncü-şahıs-perspektifine aittirler. Nötr varlık olarak *O*'nun [*Es*] bir *Beni* [*Mich*] ya da *Bana*'nın [*Mir*] arasına karışıtırılıp katılmış olduğu bir dili talep ederler. Bu noktada, ismin belirtme, i- halinde veya yönelme, e- halinde ortaya çıkan Ben, yalın haldeki Ben'den önce gelir. Ben başlangıçtan itibaren meselenin içinde ve etkiliyim, ne var ki, sorumlu yazar ya da fail olarak değil. Öznenin edilgen ön-statüsünü vurgulamak için kelimenin tam anlamıyla *Patient* [*Hasta, sabırlı, acı çeken*] kelimesini kullanırım. Bu Patient, kadın veya erkek olarak o'nu ilgilendiren şeye cevap veren bir respondent'in [cevap-verenin] statüsüne dönüşür. Kendisinden duygulandırıldığımız şey, yani *Neylelik* [*das Wodurch*], sadece, kendisine cevap verdiğimiz bir şey, yani bir *Neyelik* [*das Worauf*] tarzında nasılsa öyle görünür. Davet edilip çağrıldığımız cevabın *ertelenmişliği*, bizi alan ve başımıza gelen pat-

hos'un *süreçselliği*ne tekabül eder. Yaptığımız her şeyde böylece, hususi kökenimiz ve geçmişimizin hakiki bir zamansal ertelenmesi sayesinde ayrılmışızdır. Ayırdığını birleştiren ve birleştirdiğini ayıran zamansallığın bu denli radikal bir biçimi olmaksızın, edilgenlik motifi kendi gücünü kaybedecektir. Özneye has bir sınır olarak, mesela kendi sonluluğunun işareti olarak, içimizde yer bulacak ya da realitede ham bir artık olarak, mesela kodlaştırılmamış bir uyarım olarak, dışa aktarılacaktır.

Vücudumuzun anlam oluşumundaki rolüne ilişkin soru, bununla birlikte çok önceden kısmen de olsa cevaplanmıştır. Ben-yabancısı tarafından duygulandırıldığımız ve Ben-yabancısına maruz kaldığımız olgusu, ne bilmemize ne de irademize, yani ne de bilince bağlıdır. Bu olgu, geriye doğru vücudumuza atıfta bulunur. Vücudun döngüselliği, benim sayemde meydana getirilmeksizin şüphesiz benimle ilgili olan her şeyi içine alır. Bu bakımdan, Merleau-Ponty'nin çok önce kendi *Algı Fenomenolojisi*'nde (Frz.: s. 99, Alm.: s. 109) "doğuştan kompleks" olarak gösterdiği vücut [Leib], Freud'un psikanalizinden bildiğimiz gibi bilinçdışına, bedensel-Ben'e [Körper-Ich] ve semptomların beden diline [Körpersprache] yaklaşır. Fenomenoloji ve psikanalizi birbirinden ayıran sınırı geçme, pek de az fenomenoloğun iştirak etmediği geniş kapsamlı bir teşebbüstür. Bu bağlamda, *anlamın pathos'tan doğuşu* olarak gösterebileceğimiz şey için bakışı keskinleştirmek yetecektir. Her tür doğuşa benzer şekilde bu doğuş da doğum sancılarından bağımsız değildir. Sonuç olarak vücudumuz, sadece vazife gören, çalışan bir tin ve ruhtan daha insani görünür. Bundan dolayı sadece, bir bilgisayarın ne yapıp yapmayacağına dair alışıldık sorular sormamamız gerekir, aksine onun başına ne geldiğini, başına bilhassa ne gelmediğini, neye cevap verdiğini ve bilhassa neye cevap vermediğini sormak gerekir.

3. Yarık Kendi

Yönelimsellik, dünyayla alışverişimizi yönetirken, Kendi-bilinci,

ya da Kendi-farkındalığı bizi kendi kendimizle karşı karşıya getirir. Tekrar, vücudun bakış açısından bakıldığında bu Kendi-yle-ilişkinin nasıl göründüğü sorusu karşımıza çıkar. –Hem Heidegger hem de Foucault'nun dayandığı- Kendi-ne-ilişkin-kaygının pratiklerini içine alan Kendi-yle-ilişkinin geleneksel biçimlerinin aksine kendi kendimize olan erişim modernitede geniş ölçüde refleksiyona atfedilir. Oysa optiğe dayanan kökeni görmezlikten gelinemez bu kavramın kullanımı, bir sürü tuzak barındırır. John Locke'un Kendi'yi şeylerin *yanısıra* bir şey olarak koyup belirleme ve dışa ilişkin tecrübeyi içe ilişkin bir tecrübeyle tamamlama denemesi, yönelimselliğin zeminine ayak basar basmaz boşa çıkmaya mahkumdur. Kendi yönelimsel edimleri sayesinde şeylerin nasılsa öyle oluşturulup kurulduğu bir kimseysem ve aynı zamanda bu edimlerin sunulduğu kişiysem, o zaman Ben, bir "dünya soncuğu"na indirgenemez (Hua I, 63). Buna göre, Husserl için refleksiyon, hiçbir şekilde içebakış anlamına gelmez, aksine transsendental refleksiyon olarak mümkündür ki, dünyadaki yaşamamın geliştiği tüm ufuklarla birlikte mana ile edim arasında korelasyonun tematize edilmesidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse refleksiyon, işleyen yönelimselliği açık, belirgin bir yönelimselliğe dönüştürür.

Belli ki bu refleksiyon da, birçok vücutsal açısını gösterir. Kendi kendimizi görürüz, duyarız, harekete geçiririz, kendi kendimize dokunuruz. Bununla birlikte vücudiyetimiz, "geriye doğru kendi kendisiyle ilişkilenmiştir" (Hua I, 128). Kendi-duygulanımının çeşitli biçimleri, her Kendi-yle-ilişkili faaliyete içkindir. Yüzümüzü aynada gördüğümüzde, kendi sesimizi kayıtlı olarak duyduğumuzda veya keskin bir bıçağa dokunduğumuzda kendi kendimizi şaşırtırız. Kendi resmimiz[d]e tutukluyuzdur, sesimiz bizi telaşa düşürmüştür, kendi etimizi kesip yarala[nı]rız. Oysa bu "kendi-kendisi-için-olma"yı "kendi-kendisi-yle-geriye-doğru-yönelimsel-ilişkilenmiş-olma" olarak anladıkça (Hua I, 81), ebedi bir tekerrüre dolanırız. Kendisi üzerine refleksiyon yaptığımız şeye tutuklu kalmaksızın bir refleksiyondan bir diğerine kaçarız. Bu Sizifa tarzı faaliyet, bize

mutlak suretle bir şey öğretebilir. Vücutsal Kendi'nin bir gayrı-şey olduğunu, yani şeylerin olduğu gibi hiçbir zaman "vücuda tutuklu Şimdiki-mevcut" olmadığını kavrıyoruz. Refleksiyonlar zinciri, biricik bir tarzda sonradan bir "sonradan farkındalık" biçimi sayesinde kavranabilir canlı Şimdiki-mevcudiyetin refleksif-öncesi çekirdeğine veyahut merkezine bağlıdır (Hua VIII, 89). Paradigmatik olarak, nesne-yle-ilişki sıkı tutunursa, o zaman Kendi-yle-ilişki, tıpkı vücudumuz, normal şeylerle karşılaştırıldığında bir "acayip eksik yapılanıp kurulmuş Şey" olarak orada durması gibi bir eksik şey-ile-ilişki olarak belirlenir (Hua IV, 159). Kendi-bilinci çervesinde uzun süren tartışmalar, usque ad nauseam [mide bunaltacak kadar] kanıtladı ki, Kendi-bilincimizi refleksiyonla oluşturup-kurmaya dair her deneme, aranan Kendi'yi çok önceden varsayıp şart koşar. Sözde otopoiesis [Kendi-yaratıcı edimi], kelimeden hareketle ele alınırsa, bu ikilemden bağımsız değildir.

Oysa konumuzu daha yakından ilgilendiren başka sorunlar vardır. Kan basıncı, hormon dengesi, nöron ateşi/sinyali ve bilhassa "bedenim"in [mein Körper] merkez kısmı olarak "beynimin" çalışması gibi duyusal bir refleksiyonun değinilen biçimlerinden pay almaksızın tamamıyla kendi vücut-bedenimize [unser Leibkörper] ait olan birçok olay ve durumu biliriz. Sanki minyatür insanın, homunkulus'un [ucubenin, ilkel, ufak insancığın] vücutsal bir öz evladıymış gibi beynimizin kendi kendisi üzerine refleksiyon yaptığını varsaymanın pek fazla bir anlamı yoktur. Nörologlar beynimizin belirli uyarımları seçip değerlendiğini dikkate alırlarsa, işte o zaman işleyen, işle[ti]msel bir Kendi'ye muhtaç ve bağımlı olan faaliyetleri düşünürler. Viraj ve dönemeçlerde hareket eden tekrarlanabilir süreçler, refleksiyonun geleneksel edimleriyle pek fazla ilgili değildirler. Bütün nörofizyolojik aygıtı doğalcı, natüralist bir tavra teslim ederek yaşanan vücudun sferine fiziğin bu gedik açmasından uzak tutulmaya çalışılabilir ki bunun sonucunda sözümona kişiselci, personalist tavır işler halde kalır. Oysa bu tür bir kesin farkla ruh ve beden sorunu kurtulmaz. Gerçi beyin olarak beyin nörolojik bir ya-

pıdır, ama rahatsız edici baş ağrılarında ve salt ölçüsel verilerde belirmeyen "işleyen beyin" [das "fungierende Gehirn"] değildir. Faal beyin, canlı vücudumuza aittir. Husserl'in ileri sürdüğü iki tavır arasındaki basit fark, vücut bilinciyle pek sıkı bir teması sağlar ve bizi yeniden kartezyen yollara sürükler. Husserl, vücudu, doğa nedenselliği ile anlam arasında "mihver" olarak gösterdiğinde daha ikna edicidir (Hua IV, 286). Böyle bir mihveri, gündelik yaşamın yorgunluğunda tecrübe ederiz. Paul Valéry, *Cahiers* adlı defterlerinde (I, 1137, Alm.: 3, 325) şu şekilde bir saptama yapar: "Yorgunlukla beden yabancı bir şeye dönüşür – Par la fatigue le 'corps' devient chose étrangère". Hususi vücudum, yabancı bir cismin hatlarını benimser. Bunun dışında beden tekniklerinin artan çokluğuyla teknik bizi, fenomenotekniğin hakiki bir tarzını talep eden sorunlarla karşı karşıya getirir. Bunu, "gündelik yaşamımızdan basit örnekler gösterir. Kendi sesimi kayıtlı olarak dinler dinlemez veya yüzümü bir videoda görür görmez, bir duruma da girerim ki bu durumda, uzaklık ve yakınlık iç içe olur ve her doğrudan refleksiyon, defleksiyonun özel bir tarzıyla saptırılır. Çocukluğumun içlerinde sıkı, sağlam yer edindiği eski fotoğraf albümleri, benim kim olduğumu ve kim olabileceğimi bana ifşa ederler. Orada gencin biri, "henüz katiyyen kendisinin olmayan umutları, altın bir ağın kenarları gibi ona uzanan, arzu edilen onurlu bir geleceğin belirsiz beklentileri"ni gösterir ve son olarak "niteliksiz adam" Ulrich, tek tük parçalara ayrılmamızı engellemek için hangi tutkalın yeterince kuvvetli olabileceğini sorar (Musil s. 648).

Bunlar gerçekten de zor sorunlardır. Saf bir Kendi'ye, saf bir beden-hissine [Körpergefühl], yaşamın içkinliğine ve –ister zaman girdabı, yönelimselliğin vecdleri olsun, ister başkalarının meydan okuması olsun- bizi kendi kendimizin dışına koyan her şeyden önce gelen Kendi-duygulanımının yüce bir türüne sığınma, kandırıcı olabilir. Ama Michel Henry'de ya da Hermann Schmitz'te rastlandığı gibi bu denli vücutsal narsisizm, dayanıksız varsayımlara ve ön koşullara dayanır. Vücudu, *vücut olarak* kavramak için, Plessner'in

"dışmerkezli konumsallık" diye nitelendirdiği belirli bir mesafeye daima ihtiyaç duyulur. Saf vücut, cisimsiz vücut olarak kartezyanizmin etki alanına dahildir: *sentio ergo sum* [*duyumsuyorum* o *halde varım*]. Kendi duygularının farkına varma ve bu duygulara ifade bahşetmenin, kendini sadece duygulara vermeden daha fazla bir anlamı vardır.

Böylece başka yollara ışık tutmamız gerekir. Kendi'nin yarılmasıyla beraber böyle bir yol açılır. Yine Descartes, söz konusu olan şeyin açıklığa kavuşturulması için bize yardımcı olur. Descartes'ın konumu, düpedüz atlanamaz, dikkate alınmalı ve tahvil edilmelidir, yoksa sürgün edilen her şey gibi daima yeniden döner. Descartes'a göre düşünen ruhlar ile yayılıp uzanan şeylerin varlık tarzı olarak iki temel varlık tarzı vardır. Görülürlüğün sapan biçimleri bağlamında sorunu şu şekilde formüle edebiliriz: Ruhlar görür, ama görülmezler, şeyler ise görülür, ama görmezler. Ne var ki vücudumuz, bu dualist şemaya girmez. Bir yandan vücut her ikisini içerir, yani görür ve görülür, duyar ve duyulur, dokunur ve dokunulur, kendini hareket ettirir ve hareket ettirilir. Diğer yandan *cogito* ve *cogitatum* örneğinde olduğu gibi, gören kişi ve görülen şey hiçbir zaman çakışıp uyuşmazlar. Bu örtüşmeme, bir açık ve kusur olarak anlaşılamaz, askine kendi kendisiyle ilişkilenen ve keza ilişkisizlenen bir varlık olarak vücudumuzun varlık tarzını karakterize eder. Duyusal refleksiyonun çıkış noktası örneği Aristotelesçi noesis noeseos'un [düşüncenin düşüncesi'nin] esteziyolojik versiyonu olarak işlenmelidir, öyle ki, düşünmenin düşün[ül]mesi, görmenin gör[ül]mesine, Plotinus'taki gibi bir orasis horaseos'a [görmenin görmesi'ne] dönüşür (Dokuzluklar, V. 3, 8). Gözlerimden sıyrılıp kaybolan, görülen Birşey ve de görülen Birkimse değildir, aksine *görülür-leşme hadisesi*dir. Bir şey dikkatimi çeker, göze çarpar. Bununla birlikte sıyrılıp kaybolan şey, işte bu, benim hususi bakışımdır, hakikaten aynada gözlemlediğim ve biçimini ve rengini her daim teşhis edebileceğim duyu organları olarak gözler değildir. Kendisine ilişip dokunan şeye cevap veren bakış, renkten mahrumdur. Bu bakımdan bakış, görül-

mezdir. Aynada yüzün ters ve aksi olduğunu iddia edersem, işte o zaman aynadan hareketle dışarı doğru kendime bakabilirmişim gibi kendi kendimle ilişkilenirim ve diğer yandan kendimi düz bir yüzeyde aksettiğim gibi kendi kendimle ilişkilenmem, zira bu durumda ayna yansıtmaları veyahut refleksleri mutlak suretle doğru yerde olacaktır. Kendi-yle-ilişkisizliği ağ tabakasının kör noktasıyla karşılaştıracak olursak işte o zaman Ernst Mach'ın eksik otoportresinde çok etkili bir şekilde gözler önüne serdiği gibi görülürün görülmez arka yüzü yüzdeki salt boşluklarla karıştırmaktan sakınmamız gerekecektir.

Ne var ki şimdi vücudumuz sadece görülür bir şekilde değil, aynı zamanda duyulur, dokunulur, dışa vurulur ve şehvet düşkünü vücut olarak ortaya çıkar. Kendi hususi vücudumun kırılma hatları, farklı yönlere sapar. Kendi kendisine aşık olan ve aynadaki imajına dalan –ki bunun sonucunda *falling in love* [*aşık olma, gönül verme*] ve *falling to death* [*ölüme düşüş*] bir olur- genç narkis, sadece tepki vermeye ve söyleneni tekrarlamaya muktedir olan –ki bunun sonucunda biçimsel olarak kulaktan dolmayla yaşayan- Nymphe Echo [yankı, aks-i sada perisi,] tarafından izlenir. Ovid'in mitsel bir biçimde gözler önüne serdiği bu iki defa boşa çıkan randevu, vücutsal vaziyetimiz hakkında çok şey öğretir. Yankı, ayna efektinin akustik zıddı olarak görünür. Bizzat konuşanlar olmamıza rağmen konuştuğumuzu duyarız. Onunla küçük çocukların kendi sesli ifadelerini taklit etmeye çalıştıkları otoekolali buna dahildir, aynı zamanda yaşlanan insanların ruhsal güçlerini kaybedilmesini onunla yakaladıkları duyulanın tekrarlanması olarak ekolalinin özel bir biçimi bunlara dahildir. Hastaların dışardan gelen sesleri, kendileri yol açmalarına rağmen, duydukları sözsel halüsinasyonlar da -sesim tamamen benim hususi sesim olmazsa- büsbütün anlaşılmaz olurlar. Kartezyen düşünürler, düşünen bir varlığın halüsinasyona yetkin olduğunu nasıl açıklamak istediklerini kendilerine sormalıdırlar. Yoksa hastalar garip yaratıklar olarak aşağılanır olacaklar ve yeterince sık bir şekilde olduğu gibi psikiyatri insani yüzünü kaybedecektir.

Hareket eden vücut bağlamında bir şeyler söylemek gerekirse vücut, her tür eylemin *basso continuo*'sunu teşkil eder. Aristoteles'e göre vücut, gayretimizi cezbeden veya iten amaçlarla hareket ettirilir. Duygulardan ayrılmış bir şekilde aklı hiçbir şey hareket ettirmez (krş. *Nik. Etik* VI, 2, 1139 a 35 vd.). Hareketler hislerle el ele gider. Modern Çağ hattında vücutsal hareket keza dualist bakış tarzına tutulur. *Passiones animae* [*Ruhun İhtirasları*] adlı incelemesinde Descartes, bir şeyi içerden hareketle onda harekete ettirdiğim eylem ile onda dışardan hareket ettirildiğim acı arasına kesin bir şekilde fark koyar. Nesnelerin yol açtığı ama mutlak suretle de yaratmadığı hareketsizlik ve sükunet gibi ilginç sınır durumlarına değinmesine rağmen (*Passiones animae*, II, 51) nihai alternatif, hareket etme ya da hareket ettirilme veya Kantçı kavramlarla ifade etmek gerekirse özgürlükten doğan nedensellik ya da doğanın nedenselliği alternatifidir. Oysa pratik davranışımız tıpkı davranışın diğer biçimleri gibi, bizi duygulanımlandıran şey sayesinde hareket ettirirse ve kendince buna cevap vererek kendi hareketini yaparsa, o zaman, saf kendinden değil de, hareket eden bir varlığın muammasına rastlarız. Bu varlık, bir harekete katılır ve çoktandır faal olan ve inisiyatifimizin önünde giden bir harekete müdahale eder. Bir müzik aletini çalan her kişi, parmaklarımızın rasyonel bir kontrol olmaktan daha hassas, atik ve becerikli olduğunu bilir. Ve futbolcular, topu koştururken bedene has bir kılavuz/dümenci tarafından yönlendirildiği gibi ayakların birlikte düşündüğünü bilirler. Hem hususi hem de yabancı sözler ve eylemler, bizi alıp götürür (*carried away*, *comportés*), ki bu münasebetle ne hareket ettirilen nesneler ne de hareket özneleri gibi davranırız. Bundan dolayı gündelik yaşamımız, Freud'un hatalı hareketler diye nitelendirdiği şeyden, yani pratiğimize ait olan ama iradeli kararlara indirgenemez bir pratik tarafından parçalanır. Hareket etmeksizin hareket ettirilir ve hareket ettirilmeksizin hareket eder sadece sınır durumları. Bu durumlarda ya cansız şeylerin statüsüne ineriz ya da Aristoteles'e göre kendisi sevmeksizin sevilerek hareket eden (kinei hos eromenon) ilahi bir

ilk hareket ettiricinin ihtiyaçsız ulu statüsüne yükseliriz (*Met.* XII, 1072 b 3).

Bu şekilde devam edeceğiz ve biz kendisine cevap vererek bize maruz kalan bir tür Kendi-duygulanımından bütün davranışımızın hareket ettiğini göstereceğiz. Biz, kendi kendimizden daha yaşlıyız. Sadece biricik bir doğuma değil de aksine bir yeniden doğuşlar halkasına doğru geriye bakan doğan varlıklar olarak bizler, *kendi-ileri-sıçrayışımıza*, mesafe alışlarımıza ulaşmaya muktedir değiliz. Daha önce söz ettiğimiz anlamın pathos'tan doğuşu, *kendi kendimin pathos'tan doğuşunda* kuvvetlenir. Dasein'ımı gösteren asli ertelenmişlik, *egztatik yabancılık* diye adlandırdığım aşılamaz bir yabancılığı yaratır. Rastlantı, hastalık ya da zaaflarla değil, aksine her kimsem o olarak ben kendimden geçip dışıma çıkarım. Bu başkalık, yarılmış bir Kendi-yle-ilişkiden ortaya çıkar ki bu Kendi-yle-ilişki, Kendiyle-ilişkisizliğin belirli biçimlerini içine alır. Benimle bağlantılı olarak ve keza bizzat tarafımca kesip ayrılmış bir şekilde ben, ne biri ne de diğeriyim, askine birindeki diğeri, diğerindeki biriyim. İçsel kutupluluk, hem kaynaşmanın hem de parçalanmanın aşırı uç biçimleri için yer bırakır. Burada monizm ve dualizm, belirli bir hakikati elde ederler.

Ruh ve beden arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkan eski sorun hakkında konuşmak gerekirse, Husserl, Scheler ya da Plessner ile beraber özel ve doğru bir anlamda bir *vücut-beden*den [*Leibkörper*] söz edebiliriz. Vücut-bedenin karmaşık özü, sayesinde şeyleri algılayıp kullandığımız, içinde kendi kendimizi ifade ettiğimiz ve onunla birbirimize nüfuz ettiğimiz yaşanan vücudu sadece içine almaz, aynı zamanda fizyolojik aygıtı da içine alır ki buna, davranışımızı sadece gerçekleştirmeyip, aynı zamanda belirli bir ölçüye kadar biçimlendiren nörolojik ve genetik süreçler de dahildir. Tüm bunlar bize aittir, ama azalan bir yakınlık ve artan bir uzaklık tarzında bize aittirler. Belirli bir beyni *benim* beyn*im* olarak göstermeye mutlak suretle yetkiliyimdir. *Bana* ait olan şeyin, sanki kendi vücudumun sahibiymişim gibi, tabiatiyle benim yetkimde olmadığını

sadece dikkate almak zorundayız. Bakış gezdiririz, elimizi uzatırız veya adımlarımızı sıklaştırırız, ne var ki sanki başka bir programa geçiyormuşuz gibi nefesimizi durduramayız ve kan basıncını artıramayız. Bu, düşünmenin ve istemenin üst faaliyetlerini çeşitli şekillerde fizyolojik süreçlerle etkilediği gerçeğini dışlamaz. Alışıldık hayatımıza gedik açıp alışılmamış tepkilere yol açan şaşkınlık ya da korku gibi kuvvetli duygular, vücudiyetin özel bir aura'sıyla tamamen kuşatılmıştır. Bu, Platon'un *Theaitetos* adlı eserinde (155 c), baş dönmesi duygularıyla çakışan hayret ve şaşkınlık anlamında *thaumazein* [hayret] için geçerlidir, öyle ki, bir yönden geliriz ve vücut kendi kendisi etrafında döner. Benzer şekilde Descartes'ın *Passiones animae* (II, 74) adlı eserinde, aksaklığa ve şoka yol açan *admiratio* [hayretten doğan hayranlık ve merak] için de geçerlidir, öyle ki, beden [Körper] bir heykel gibi orada hareketsiz durur. Düşünme ve konuşma salt açıklık ve doğruluğun standartlarına istisnasız tabi kılınmasından sakınıp derin kanaatlere ve uzun süreli alışkanlıklara uygun bir önem bahşetmeye kararlıysak o zaman hiçbir şey, *vücuda tutuklu* bir düşünmeye yer vermeye karşı gelmez. Özgür, bağımsız bir yetkiden çok uzak olan, derinde yatan kanaatler ve alışkanlıklar olmaksızın hiçbir düşünme ve isteme yoktur. Dostoyevski gibi bir romancı söz konusudur ki, gündüzün aydınlığında olduğundan daha farklı bir şekilde gecenin karanlığında insanın inandığına dair iddiayı ölçüp biçer. Ve düşünce ve tasavvurlarının pek fazla kazanıp iyi konumda olduğu ve pek az gezinip dolaştıkları konusunda filozofları eleştiren kişi Nietzsche'ydi. Almancada *Gedankengänge* [*düşün yolları/hareketleri*] kelimesinden söz etmemiz sebepsiz değildir. Gassendi'nin *ambulo ergo sum* [*yürüyorum o halde varım*] deyimini, Descarteşçı *cogito ergo sum*'un [*düşünüyorum o halde varım'ın*] tersyüz edilmesi olarak değil, aksine onun vücutlaşması olarak görmek gerekir.

Yakınlık ile uzaklık arasındaki kaygan ıskala, patolojinin farklı biçimlerine yer bırakır. Hastanın elinin bir taş gibi masanın üstünde olduğu depersonalizasyon durumlarını ve bir kimsenin kendine has

düşüncelerince yarılmış olduğu şizofreni durumlarını ya da belirlenmiş, becereksiz ve esnek bir şekilde bir kimsenin kendi başına gelen şeye cevap verdiği travmalaştırma durumlarını hatırlatırım. Oysa patolojik yarılmalar, asli anormallikler tarafından daima geçilip tutulan normal Kendi-yarılması dışında tamamen bulunmazlar. Aşırı normalleştirmeyle düzenlenmemiş olandan sıyrılma denemesinin de patolojik sonuçları vardır. Vücudun bakış açısından bakıldığında hastalık, beden ve ruh hastalığında [Körper- und Geisteskrankheit] kartezyen ayrılmadan kendini kurtaran terapinin biçimlerini talep eder. Diğer farkları, mesela vücutsal Kendi'nin periferisinde kalan hastalık şekilleri ile varoluşumuzun en içine doğru ilerleyen başka hastalık şekilleri arasındaki farkı yapmak gerekir. Pascal bir "düşünen saz"ın paradoks durumunu insana biçerse, o zaman Descartes'tan daha yakın bir tarzda vücudun hakikatine yönelir ki Descartes, ilkin akıl düzeninin yaşam düzenine geçişi sırasında cisim ile ruhun karışımını itiraf eder.

4. Dublörüm olarak Başkası

Kendi kendimin içindeki yabancılık, Başkası'nın yabancılığına giden yolları açar. Bizi, geleneksel dualizmin yoluna sapmaktan korur. Bu düşünce tarzı izlenirse, o zaman sadece yabancı ruhlar, *other minds* bağlamında yabancı bedenler, yani *other bodies* olarak görülen belirli cisimler vardır.[1] *Yabancı bilinci*nden hareket eder etmez, Başkası'nın yabancılığı kaçınılmaz olarak bir "hususilik sferi" zemininde ve bu Hususi'nin içinde ve araçlarıyla" kurulur (Hua 1, 131). Başkası'nın yabancılığı o zaman hep, hususi olandan türetilir. Başkası, *alter ego* [*başka Ben*] olarak, yani aslında ikinci bir Ben olarak ortaya çıkar. Buna karşın vücudun bakış açısını alıp, -"kendi hususi evinde hakim olmayan"- vücutsal Kendi'den hareket edersek o zaman Başkası, bizzat benimle aynı kökenden olarak varolur ve be-

1 *Other Minds* ifadesi, Anglosakson yazarlarda ortaya çıkar, mesela John L. Austin'in 1946 tarihli makalesinin başlığı buna örnektir.

lirli bir açıdan bizzat benden önce gelir. Her bir temelde yatan *subjectum*'a [*özne*'ye] dayanan geleneksel ego-merkezcilikten sakınmak için, Merleau-Ponty ile beraber bir *vücutlararasılığı*, öznelerarasılığın yerine koymalıyız. Baş figürün değiş tokuşu, Ara'nın doğasını da değiştirir; *Dia-log*'ta, *entre-tien*'da [*söyleşi*'de] veya *inter-course*'ta [*görüşme*'de] değişen nüanslarla yeniden dönen Dia- [Arasından] veya Inter-'i [Ara'yı] değiştirir.

Bundan sonra, Başkası'nın statüsünü incelersek, özellikle önemli olarak görünen iki açıyla karşılaşırız. Birinci açı, olduğu gibi Başkası'nın bizimle, ne Einfühlung [Yabancı tecrübesi] veya analoji çıkarımı vasıtasıyla bir kimsede değiştirip dönüştürdüğüm *bir şey* olarak ne de yönelimlerini ve niyetlerini anladığım, yorumladığım veya paylaştığım *bir kimse* olarak karşılaştığını ifade eder. Daha ziyade Başkası'nın başkalığı ya da yabancılığı bir pathos, yani bir *Yabancı-duygulanımı* tarzında görünür. Kim oldukları ve ifadelerinin ne anlama geldiğini sormaya başlamadan önce başkalarından müteessir hissederiz kendimizi. Başkası'nın yabancılığı, bizi alıp şaşırtır, şu veya bu şekilde anlamdan önce yönelimlerimizi ve niyetlerimizi rahatsız edip bozar. Vurgulanması gereken ikinci açı, şunu ifade eder ki, ben sadece bir başka Ben ve bir başka özne sayesinde, yani benden farklı olan bir kimse sayesinde değil, aynı zamanda *benzerim*, *mon semblable* olan, fakat yine de *sıradışı*, *eşsiz*, *karşılaştırılamaz*, *hors de série* olan bir kimse sayesinde duygulandırılmışımdır. Birçok dil, toplum ve kültür teorisyeninin yapmaya alıştığı gibi Başkası'nın ortaya çıkışını, kendiliğinden anlaşılır ve doğal bulmamız gerekmez. Sadece çok önceden Leibniz ve ondan sonra Husserl ile Merleau-Ponty'nin dayandıkları "akıl mucizesi" yoktur, aynı zamanda "Başkası mucizesi" vardır, Başkası'nın bu mucizesi, hiçbir yerde bunun için yeterince sebebin bulunamayacağı gerçeğini gösterir. Elma, masa veya bilgisayarı mesela gözönünde ve elimin altında olan bu bilgisayar gibi buluruz, ne var ki bunların hiçbiri *kendi benzeri* olarak bir şeye *sahip* değildir. Bir şey değil de bir kimse olmak, *something* değil de *somebody* olmak, kendi ben-

zerinin olduğu gerçeğini içerir ve bu benzer olanlar, vücutsal Dasein'larında, burada-olma ve şimdi-olmada kök bulan tekilliklerinden dolayı aynı ve eşit kalmazlar. Başka hiçbir yerde farklı türetilemez bu tuhaf olguyu, *kendi kendimin başkalarında ve başkaları sayesinde ikilenmesi* diye adlandırırım. Bu şekilde, Başkası'nın *dublikatif yabancılığı* sayesinde kendi kendmin egztatik yabancılığı, kuvvetlenir. Hiçkimsenin Paul Valéry gibi sıkı bir şekilde Başkası'nın varoluşuyla bağlamadığı tedirgin edici dublör/tıpatıp aynısı fenomeni bu bağlama dahildir ki Valéry, *Cahiers* (I, 499, Alm.: 2, 38) adlı defterlerinde şunu söyler: "Başkası, benzerlerimden biri veya belki de dublörüm, bu en manyetik uçurumdur –en sık biçimde tekrarlanan soru, en hileli tuzak- geriye kalan her şeyin birbirine karışmasını ve bir kimseden sıyrılıp engelleyen biricik olan[dır]". Taklitçiden ziyade maymunluk yapan kişi – sana cevap veren, senden önce davranan, seni şaşırtıp affaltan bir refleks."

Yabancılığın bu tuhaf türü, hususi yabancılığın aydınlatılması için seçtiğimiz aynı örneklerle hatlar çizilebilir. Kendi tarafımdan Başkası'nı, şeyleri ve sonunda bizzat beni de gören bir kimse olarak görmeden önce, kendimi görülmüş hissettiğim gerçeğinde kendi özelliğine sahiptir maruz kaldığım yabancı bakış. Kendimi görülmüş hissettiğim gerçeği, gözlemleme çılgınlığında en aşırı ucuna varır. Bu olgu, senin görmediğin şeyi gördüğüm cümlesi bağlamında sistem teorisyeninin onunla tatmin göründüğü basit efekte indirgenemez. Her Yabancı tecrübesine yapışıp kalan kör nokta, kendi işlemesini entegre edecek güçte olmayan Kendi-yle-ilişkili sistemlerin kapasite sınırlarını aşar. Makinenin başka makinelerin alıcı aletlerince izlendiğini hissettiği iddiasının hiçbir anlamı yoktur, sadece antropolojik bir tasvirde mümkündür. İnsani Başkası bizi sadece, kendimize has olanakların sınırlarıyla karşı karşıya getirmez. Başkaları sayesinde duygulanım, bizi *etkileyen gerçeklik* [*wirkende Wirklichkeit*] olarak alır; transsendental felsefede analiz edilen, kural sistemleriyle ve kodlarla çözümlenen ve nihayet teknik olarak gerçekleştirilen olanaklılık koşullarından önce gelir. Yabancı tecrü-

besi, kesin bir anlamda olanaklı değildir; ne kendi inisiyatifimle ne de genel kurallarla olanaklı kılınır. Schelling'e dayanarak Yabancı tecrübesini, önceden düşünülemez olarak gösterebiliriz.

Yabancı bakışı için geçerli olan şey, Yabancı sesi için de isabetlidir. Kendimi hitap edilmiş hissedersem o zaman bu, bir kimseye belirli sözler söylemem ile veya belirli sesleri çıkardığını duymamla sınırlanmaz. *Bir kimse* sayesinde hitap edilme ve *bir kimseye* kulak verip uyma, Başkası'nın söyleyip bildirdiği *bir şey* olarak duymadan daha fazla bir anlama gelir. Bazı lengüistler veya lengüistik yönelimli filozoflar, attention'suz, dikkatsiz, yani uyandırılan veya armağan edilen ve hiçbir suretle üretilmeyen veya değiştirilmeyen bir şeysiz, karşılıklı bir anla[ş]manın ve yönelimin olmadığını unutmaktadırlar. Pathos veya maruz-kalma diye nitelendirdiğimiz şey, neden olan kimseye atfetmeden önce kendinde bir *Ben yabancılığı*nın hatlarını taşır. Gördüğümüz gibi bakış ile ses, görülürleşme ve duyulurlaşma hadisesiyle sınırlanmazlar, bizzat beni, bakılmış ve hitap edilmiş olarak kendimi tecrübe eden bir kimse olarak içine alır. Bu, kendi kendimi başka-yerden algıladığımı ifade eder. Tüm bunlar, gündelik olmayanın arka planı karşısında hepsi birarada cereyan eden gündelik durumlara aittirler, ama bunun dışında oluşmuşluğumuza derin bir şekilde demirlenmiştir. Bu, mesela isim verme sürecinde kendini gösterir. Sözde hususi isim, yarı yabancı bir isimdir, zira başkalarından kaynaklanır. Bir şeyden, kendi etiketleştirilmesini benimsemesi beklenmezken ilk isme cevap vererek, bu ilk ismi alırım. Ayrıca sayısız alışkanlık ve özellik benim sosyal vücudumda cisimlenir. Hususi dili [eigene Sprache] dahi başkalarından devralırız ve bundan dolayı bu dile anadil [Muttersprache] deriz. Kendi dilimizi açıkça oradan burdan duyup konuşarak bilmeye, tanımaya başladığımız çok genel bir biçimde geçerlidir. So olarak vücudumuz kendini, cinsiyet ve seksüel vücut olarak temsil eder ki, geniş ölçüde Başkası ya da başkalarının arzusuyla şekillenmiştir. Bu arzu, Başkası'ndan yola çıkan bir arzu ve Başkası'na doğru giden bir arzu olarak iki biçimde anlaşılabilir. Başkalarının anneyle erken dönem

çocukluktaki ortak yaşamdan itibaren adeta içimize nüfuz etmiş oldukları dikkate alınırsa psikanalitikçi Jean Laplanche ile beraber baştan çıkarıcı Başkası'nın bir önceliğinden hareket edebiliriz. Kendilerinden hareket etsek bile başkalarına başkaları olarak ulaşmayız.

Bu, allosantrizmin [Başkası-merkezciliğinin] yerine koymak için, geleneksel egosantrizmi [Ben-merkezciliği] düpedüz değiştirmemiz gerektiğini ifade etmez. Kendi kendimizle tamamen ilişkilenmeksizin hiçbir zaman Başkası'ndan hareket etmediğimiz gerçeği isabetlidir. Yabancı-sevgisi, Hususi-sevgisine dayanmaz, ama Kendi-sevgisi olmadan pek az düşünülebilir. Oysa bununla beraber henüz tamamlanmamıştır. Vücut-beden olarak vücudum, yakınlık ile uzaklığın daimi bir ıskalasını yarıp geçtiğine benzer şekilde, *sosyal vücut* olarak vücudum, başkalarına olan değişen yakınlık ve uzaklığa göre bana az ya da çok aittir. Vücutlararasılık, hususi olan ile yabancı olanın iç içe geçmiş olduğunu ifade eder ve aynı zamanda Norbert Elias ile Merleau-Ponty'nin hemfikir olarak teyit ettikleri gibi her birimizin bir sosyal ilişkiler *örgü*süne gömülü olduğumuzu gösterir. Merleau-Ponty ile beraber özellikle sosyal bir *sinkretizm*den söz edilebilir (krş. *Antwortregister*, Böl. III, 8) Hazır, tamamlanmış bireyler yoktur, aksine sadece vücutsal Kendi'mize anonimliğin belirli bir ölçüsünü yükleyip, ona tipik bir şekil veren bireyleşme süreci vardır. Hissettiğimiz, algıladığımız, eylediğimiz veya söylediğimiz şey, başkalarının hissettiği, algıladığı, eylediği veya söylediği şeyle -tıpkı bir Tibet halısından olduğu gibi- iç içe geçmiştir. *İnsanın* söylediği veya yaptığı şey, kolaylıkla gayrı-asıllığa ya da sıradanlığa düşmez ve yozlaşmaz, aksine her birimizin kendisi için hususi olarak kendi adına yaptığı ve yaptırdığı şeyin genel arka planını oluşturur. Gayrı-asıllık, birey kendi davranışında efkar-ı umumiye ile veya geleneksel ahlak ile özdeşleşirse, o zaman düşüp yozlaşır. Ne var ki bu daha henüz her şey değildir. Kendi hususi ismini başkalarından almış olup bu isme doğuştan bir nitelik gibi sahip olmayan insan, kendi kendisinin en iç derinliğinde isimsiz bir

şeyi saklı tutar. Eski geleneksel isim ve resim yasakları, vücudumuzun belirli bir yabancılığını ve uzaklığını şart koşan bir dokunulamazlığı çağırır. O halde vücudumuzun burada da, yani sadece eylem ile acı çekmenin/bir etkiye uğramanın, kültür ile doğanın iç içe geçtiği noktada değil, aynı zamanda hususi olanın yabancı olana, yabancı olanın hususi olana dönüştüğü "mihver" olarak vazife gördüğünü kabul etmeliyiz. *Corps propre* hakkında konuşma, hakikatin sadece yarısını içerir. Kendi roman teorisinde Michail Bakhtin, konuşmanın bir içsel diyalojikliğinin perspektifini geliştirir. Bu bağlamda, "yabancı yönelimlerle işgal, hatta istila edildiği" (1979, s. 185) için her sözün bir "yarı-yabancı söz" olduğu görüşünü savunur. Benzer şekilde hususi vücudu yarı-yabancı bir vücut olarak gösterebiliriz ki bu yarı-yabancı vücut, sadece yabancı yönelimlere değil, aynı zamanda arzulara, taslaklara, alışkanlıklara, duygulanımlara ve başkalarından kaynaklanan yaralanmalara tutukludur.

En sonunda vücutsal ve vücuda tutuklu tecrübemiz şunu gösterir ki, birbirimizle karşılaşmadan önce, Başkası ile başkalarını bende, beni de başkalarında bulurum. Merleau-Ponty'nin vurguladığı gibi başkaları belirli bir cepheden karşıma çıkmadan önce bende ve benim cephemde görünürler. *Dünyanın Nesri* adlı eserinde (Frz. S. 186, Alm.: s. 151) diyor ki: "Başkası, [...] görüp duyduğum şeyin marjında daima hareket eder, benim tarafımdadır, yanımda veya arkamda durur, bakışımı ezip çiğneyen yerde değildir. [...] hastanın daima kendi tarafında sezdiği, bir kardeş gibi ona benzeyen, onu yok etmeksizin hiçbir zaman tutturamadığı dublör gibidir [...]. " Ne var ki başkalarıyla karşı karşıya gelsem bile onlarla bir ve aynı düzlemde münasebetim olmaz. Aramızdaki alışveriş, üstünde Başkası'nın daha yüksek kısmı kaptığı eğri bir düzlemde cereyan eder. Levinas'ın ifade ettiği gibi yabancı iddia, "yukarı"dan gelir, çünkü ona ilişkin konum almadan önce, beklentilerimi, arzularımı ve tasavvurlarımı aşıp alır bizi. Ne var ki bu noktada yanlış anlamalardan sakınmalıyız. Burada söz konusu olan Başkası'nın "yüceliği", Başkası'nı, spesifik bir düzenin bura[da]sından ve şimdisinden ayrıla-

maz *her defaya mahsus* Başkası olarak karakterize eder. Her düzenden mahrum olan bir *Bam*başka'yla ve diğer yandan daha yüksek bir statünün tadını çıkarıp otorite ve iktidardan dolayı benden üstün olan sosyal bir Başkası'yla karıştırılmamalıdır. "Yükseklik" sosyal derece yüksekliği anlaşılırsa ilk o zaman Yabancı'yı yükseltme ve kendini aşağılamanın şüpheli ittifakı gerçekleşir ve Kant'ın haklı olarak kararlı bir şekilde reddettiği dalkavukluk da ortaya çıkar.

Burada ilgili olduğumuz asimetri (bk. yukarıda böl. III.3), çeşitli bir asimetridir ki, bu çeşitlilik –"Sen bana nasılsan, ben sana öyle" ilkesine göre- genel bir simetri uğruna birleştirilemez. Nitekim söz konusu olan şey, yabancı ilgiyi/çıkarı hususi ilgiye/çıkara tercih etmek değildir. Vücutsal tecrübemizin, kendiliğinden anlaşılır doğal sayılan egoizmin düzeltici zıddını temsil eden ve 18. asırda ortaya çıkan altrüizmle ilgisi yoktur. Kendi kendimin başlagıcında, Başkası'nı veya başkalarını yeğleyen değilim ya da işte tam da yeğlemeyen değilim ben. Yeğ-leyen [vor-zieht], daha ziyade tecrübenin bizzat kendisidir. Normalleştirilmemiş ve kanalize edilmemiş olduğu sürece her duygunun bizi şaşırttığı gibi, başkaları sayesinde duygulanım da bizi alır, sarar. Daha önceki ifadelerimize başvurarak şunu tespit edebiliriz: Anlamın ve ben kendimin kendi doğuşlarını borçlu oldukları pathos, *Başkası'ndan hareket eden allopath*os'un hatlarını taşır. Sanki kendi kendimizin sahipleriymişiz gibi, hiçbir zaman vücudumuzda tamamen huzura, hareketsizliğe ve sükunete varmayacağız, ne var ki bizi canlı tutan şeyin tam da bu huzursuzluk ve hareket olduğu tezi, hakikate yakındır.

V. Dikkat eşikleri

Dikkat öyle alışıldık bir şeydir ki, Yabancı sorunuyla pek bir araya getirilmez. Oysa bununla beraber en önemli geçitlerden biri geçilir, yabancı olan, bu geçitlerin arasından geçerek bize nüfuz eder. Duyuların yaşamının sadece sınırlı bir şekilde yönetilebileceği gerçeği dikkate aittir. Bu yönetim mükemmel olursa, o zaman yaşam alışkanlıklara dalıp batacaktır ki bu alışkanlıklara, yabancı hiçbir şey karışmamıştır. Dikkat fenomenolojisini meydana çıkaran şey, Yabancı fenomenolojisini gözler önüne seren şey kadar değişkendir. Bir şey kimin dikkatini çekiyorsa o kimse, neyle veya kiminle ilgisinin olduğunu önceden bilmez. Dikkat-etme, yabancı olana bir ilk cevaptır. Dikkatini-çekme ve dikkat-etme tezatlığıyla beraber pathos ve repsonse çiftinde hareket etmeye devam ederiz.

1. Dikkat-etme

Dikkat [Aufmerksamkeit] kelimesinin türediği dikkat etmek

[aufmerken] fiiliyle başlayalım. Dikkat-etme, başka birçok şey gibi felsefede tereddütle zuhur eden gündelik bir şeydir. Belli ki, önümdeki lambanın masanın üstünde olduğu, kule saatinin çaldığı, önümde bir arabanın frenlediği ya da eski bir dostun yolda benimle karşılaştığı yetmez – fark etmek, farkına varmam gerekir. Şeylerin, canlı varlıkların veya insanların, tecrübe sahnesine çıkmaları için bir şeyi ilaveten yapmam gerekiyormuş gibi görünür. Neyi ek olarak getirmem gerekir? Kendi kendimi getiririm diye cevap verilebilir. Adeta bir ışıldağı açarak veya replik sunarak bunu nasıl yapabilirm acaba?

Modernlikte 'özne' denilen bir rejisör, bu tarz önerileri ortaya koyar. Oysa öznenin prehistoryası ve evveliyatı, resmi tarih versiyonlarının tahmin ettiğinden daha karmaşık ve renklidir. Eski Avrupa dilleri, dikkat fenomenine biraz hantalca yaklaşırlar. Eski Yunancada *prosechein* [dikkat etmek, dikkatli olma] fiilinden söz edilir ki, tıpkı gemiyi karaya sürmek gibi *bekletmek, hazırlamak* anlamına gelir ve dikkat-etmede, dümeni çeviren gemi değildir, aksine ruhtur: Gündelik dil kullanımında olduğu gibi *prosechein ton noun* [*aklı/ruhu yönetmek, çekip çevirmek*] söz konusudur (krş. *Politeia* 376 a 9). *Çevirme ve döndürmenin* edimlerini ortaya koyarsak, Almancada benzer bir kullanım vardır. Dikkat eden belirli bir yönde hareket, görülen ile işitilenin cazibesine tabidir ve daima cazibesine kapılır. Platon için şehir bekçilerinin eğitiminde duyuların eğitilmesi de söz konusu olmakla birlikte, görmeyi ruha "yerleştirmek" gerektiğine ilişkin tasavvurundan sakınır; ruh önceden bilgi yetisine sahiptir, bu bilgi yetisi sadece, "doğru ve uygun yerleştirilmemiştir, bakması gerektiği yere bakmaz bir şekildedir", öyle ki bir "döndürme becerisi"ne ihtiyaç duyulur (*Politeia* 518 d). Bu bakış döndürmesi ve değişikliği, bazı şeylerin görülür, bazı şeylerin ise görülmez olduğu bir bakış alanında hareket ettiğimizi şart koşar. Keza *attendere animum* [*ruha dikkat etmek, özen göstermek*] ifadesinde ruh [Geist] veya canı [Seele] ortaya koyan Latince *attentio* [*dikkat, özen*] kelimesine, Romen dilleri sayesinde aşinayız. Augustinus'un felsefi ve

teolojik olarak geliştirdiği Latince yorumu, can ve vücudun güçler oyununda bir *gerilime* (*tensio*) atıfta bulunur. Dikkat, amaçlanan bir germeye bağımlıdır ki bu germe, birçok saptırma ve oyalama karşısında direnir.

Dikkate hükmedilmesine yönelik eğilim, Modern Çağda bilhassa Descartes'ta kuvvetlenir. İsteme edimi olarak dikkat, cogito'nun yetkisi ve hakimiyeti altında bulunur; ne var ki Descartes *atention* kavramının karşısına, şokçu bir *admiration* [*hayret, merak, şaşkınlık*] kavramı dikerken edilgen kısım daha sonra gittikçe daha fazla kör mekanizmalara bırakılıp teslim edilir. Bununla beraber dikkat, özne ile nesnenin, hususi eylem ile yabancı nüfuzun, ruhsallaştırma ile doğallaştırmanın değişim oyununa girer, bu oyunu oynamaya, bugüne değin birçok defa devam edilmektedir. Oysa Henri Bergson, William James, Edmund Husserl ve Walter Benjamin döneminden beri felsefede, dikkate özel bir rol veren sesler artmaktadır ve aynı zamanda yeni nöroloji, bu yönü gösterir. Dikkat halinin, duyumsal beyin merkezlerinin elementar tepkilerine nüfuz ettiği ve sadece "öznel faktör" olarak sonradan ortaya çıkmadığını tasdik eden denemeler vardır.

2. Tüm duyularla

Meselenin tadını, beğenisini aktarmak ve de dikkatin farklı duyularla ilişkisini resmetmek için bazı tadımlıklar önceden bildirilmelidir. Filozof, fenomenlerin çeşitliliğine gerekli saygıyı göstermesi söz konusu olunca edebi tanıklıkları yardıma çağırmakla iyi bir şey yapar.

Şarap meraklıları. –Şayet Platon şarapsız bir ruha bağlıysa, o zaman hakiki bir Yunanlı olmayacaktır, ne var ki bundan dolayı da henüz şaraptan çakırkeyif ve mest değildir. *Politeia*'da felsefenin doruk şarkısı tutturulduğunda, orada hemen, bir tür Leporello-Arie'ye yükselen oğlancının yanısıra, şarap meraklısı (philoinos) da

karşımıza çıkar ki, hikmet meraklısına ve sevene (philosophos) benzerdir; zira filozof her türden bilgiye "doymaz" olduğu gibi, oinosof [şarap uzmanı, bilgini] için de şu gerçek geçerlidir ki, onun için "hangi bahaneyle olursa olsun makbule geçer her şarap" (*Politeia* 475 a). Ancak şarap meraklıları, felsefenin salt müjdecileridirler. Duyma meraklıları (philekooi) ve görme meraklıları (philotheamones), güzel olanın doğası veyahut özüyle ilgilenmeksizin, güzel tonların, renklerin ve şekillerin peşinde koştukları gibi, sırf şarap meraklılarının, duyusalı anlama çevirmeksizin, Söz-dilin Et-dilini [Zunge der Sprache] bir sözsel dil-eti'ne [Sprachzunge] dönüştürmeksizin, şarabı "et-dil üstünde erit"tiklerini kabul etmemiz gerekir.* Oysa çok yönlü bir dikkatin, dikkate şiddet uygulayıp uygulamadığının sorulması gerekir. Tercih ve eğilim olmaksızın hiçbir sevgi olmadığından, her meraklı ve seven tarafgir değil midir? Şarabı asmalardan tinin çılgın zevk sarhoşu bir mestliğine yükseltip saf bilgeliğe karşılık yarım yamalak hakikat bilgisini değiş tokuş etme, Hegel'e mahfuzdur. Oysa bir "*saf şarabı kadehe doldurmak* [yani *hakikati bütün çıplaklığıyla anlatmak*]"tan başka hiçbir şey ileri sürmeyen bir kimseye itimat etmemek gerekmez mi? Şu *lingua*'nın [dilin], müphemliğini ve ikili anlamını koruması gerekmez mi? "Ekmek ve şarap gizemi", tıpkı *Tinin Fenomenolojisi*'nin sanat dinindeki gibi bir "et ve kan gizemi"nde fesh edilip kaldırılamaz mı? Dönüşüm, yükseliş ile bir tutulabilir mi? O zaman "gençlik şarapsız bir sarhoşluktur" denir tercihen.

Köpek Korosu. Kinik sapa yollara çıkarak, duyulurun alçak düz ovalarına inelim. Köpek, Palton'un en çok sevdiği hayvanlardandır; ona göre köpeklerin felsefi bir yönleri vardır, zira özellikle öğrenmeye heveslidirler ve tanıdık bir şeyi tanıdık olmayandan, ehli, hu-

* Diğer Avrupa dillerinde olduğu gibi, Almancada da bir organ olarak dil [Zunge] ile anla(ş)mayı olanaklı kılan, konuş(ul)an dil [Sprache] arasında fark mevcutken, Türkçede "dil" kelimesi her iki boyutu kapsar. Dilin bu ikili yapısını, biraz Hıristiyan teolojisi tınısı içeren "söz ve et" kutuplarıyla karşılamayı uygun gördüm. (-ç.n.).

susi olanı (oikeion) yabancı olandan (allotrion), dostu düşmandan ayırma becerisine sahiptirler. Kurdun vahşiliğini ve yabanıllığını geride bırakan bu ev ve şehir hayvanının profesyonel bir şekilde talep edilen dikkati, başarılı bir evcilleştirme ve kanalize etmenin sonucudur. Eğitilebilir bekçilere benzer olarak bekçi köpekler, görüp duymaları gereken şeyi duyup görürler. Kafka'nın *Forschungen eines Hundes* [*Bir Köpeğin Araştırmaları*] adlı eserindeki genç köpek ise farklıdır. "Burada öteden beri bir şeyin doğru olmadığını" ona gösteren eski bir tecrübesinde "küçük kırık ve çökek yeri"ni hatırlar. Günün birinde dikkati, "düzen-dışı, olağan-üstü" bir şeyle, duyulmamış bir şeyle uyanır. Şu sözlerle anlatır olayı: "Sabahı karışık, belirsiz seslerle karşıladım, -sanki onları çağırmışım gibi- oracıkta hayatımda hiç duymadığım bir şekilde dehşet verici bir gürültüyle karanlıktan çıkagelen yedi köpek belirdi. Bu gürültüyü nasıl çıkardıklarını idrak edememe rağmen bunların köpek olduğunu ve işte bu köpeklerin gürültüye sebep olduklarını görmeseydim, hemen kaçardım, ama orada kaldım. O zamanlar, sadece köpek cinsine bahşedilmiş yaratıcı müzikalite hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyordum, bu müzikalite, yavaş yavaş gelişen gözlem gücümden şimdiye dek doğal olarak kaçmıştı, ancak müzik beni bebekliğimden beri, onu diğer hayatımdan ayırmaya beni hiçbir şeyin zorlamadığı, benim için kendiliğinden anlaşılır, vazgeçilmez hayat unsuru olarak sadece kinayelerle sarmıştı, çocuksu zihne uygun olarak bana bu gösterilmeye çalışıldı, benim için bir o kadar da şaşırtıcı, bilhassa yere atıp ezercesineydi şu yedi büyük müzik sanatçısı."

Bu tuhaf karşılaşmanın "yaban"ı olarak hazır bulunan genç dinleyici, "onların burada yaptıklarını yapmaya kim zorladı ki?" diye kendi kendine sorar. Bunun arkasında, Hususi'nin gerçi kendi kendisini içinde aştığı, ama belirli bir biçimde kendinde kaldığı ve kendi kendisi için iyi olanda yeniden bulduğu salt bir gayretten ziyade, müzik yapma zorunluluğunu, yabancı bir emri, yabancı bir yasayı tahmin eder (krş. *Symposion* 205 d). Müzik yapanlardan ve diğer yetişkinlerden tatmin edici bir cevap almadığı için kendi bi-

leğinin gücüyle, "köpekliğin neyden beslendiğini" araştırmaya koyulur. Bu, Kafka'nın bizim için icra ettiği müziğin tınısından edebiyatın doğuşudur. Proust'un *Recherche*'sinde ölüm döşeğindeki yazar Bergotte için bu, ressam Vermeer'in *Delf Manzarası* adlı çalışmasındaki *petit pan de mur jaune*'dur [*küçük sarı duvar parçası*]dır. Bununla görülür olanın ıskalasına geçeriz.

Sahil bakışları. Bay Palomar, sahil boyunca aylak aylak gezer ve o esnada çıplaklık tabusuna tökezler. Bir "çıplak göğüs"tür bakışının takılıp kaldığı. İçinde dişil bir varlığın cisimlendiği bu "kısmi nesne"nin, olabildiğince iyi bir şekilde hakkını vermeye çalışır. Bunu dört hamlede dener. Öncelikle kendi *bakışını boşluğa* kaydırır; bu konuda "kişileri saran görülmez sınıra medeni saygı" sözünü kendi kendine verir. Oysa hemen fark edecektir ki, görüş açılarından sadece biri olsa da, görmezlikten gelme, bir dikkatle-bakmayı içerir ve hemen bilincine varacaktır ki, görme arzusu ne kadar bastırılırsa bir o kadar da artar. Sonuçta, doğrudan kendi nesnesine yönelmiş bir *diklenen bakış*la dener. Oysa bundan da memnun değildir; zira tüm dişil sıfatları manzaraya tasnif eden bu "sakin, telaşsız yeknesaklık", başkalarını salt şeylerin seviyesine indirir. Bu bakış, mahremiyetten mahrumdur. Üçüncü hamlede iyi niyetli dikizci, *uçarak geçercesine göz gezdiren bakış*a azmeder ki bu bakış, taraf sız bir nesnellikle bu çetin ve nazik görme-objesinin etrafında döner ve bu nesnenin yanına varır varmaz duraklar, dili tutulur, ürperir, hem koruyan hem de sakınan bir mesafeye yönelir ve nihayet "sanki hiçbir şey olmamış gibi" kaydırmaya devam eder. Sadece nahoş ve müşküldür ki, yukardan aşağıya doğru hareket eden bu hafifseyen saygısız bakış, kadının göğsünü hor görür ve böylece gerekli saygının yokluğunu yeniden hissettirir. Son bir bahane olarak, adeta tüm dünyayı kucaklayan bir *kapsayıcı bakış* kalır.

"Bu defa, manzara üzerinden geçerek uçucu bir şekilde gezinen bakışı, itinayla (riguardo) göğsün üzerinde duracaktır, ne var ki her şey için bir sempati ve minnettarlık dalgasına göğsü derhal katmak

için acele edecektir, güneş için, gökyüzü, çarpık fıstık çamları, kum ve kumul için, kayalıklar, bulutlar ve su yosunları için, halelerle bezenmiş goncalar etrafında dönen kosmos için."

Oysa sahildeki güzel kadın, bu her şeyi güzelleştiren kozmik bakış için geride çok fazla şeye sahip değildir artık. Üzerine bir bez parçası atar ve herhalükarda bakış mukabelesi hariç, olanaklı olan her şeyi ifade eden "gücenmiş bir omuz silkmeyle", tebelleş gözlemciyi sallamaz. "Bir kötü adetler geleneğinin cansız donuk ağırlığı ve öneminin, en açık aydınlanmış yönelimlerin müstehak değerlendirilmesini engellediğini Bay Palomar, ağır ve acı bir şekilde yaşar." Oysa belki de pek itinayla bakılan kadın sendeleyip bocalar ki, bireyin ona doğru bakışını ilhak etmek için, hiçbir bakış yeterince kapsayıcı değildir. "Başkası'nın kapsanması"* daha bakış düzleminde boşa çıkar. Calvino'nun dikkat üzerine fantazi dolu varyasyonları bize, dikkate almanın, saygının ve dikkatliliğin sıkı bir biçimde, yani bilişsel ve istemsel dikkat modellerinin tahmin ettiğinden daha sıkı bir biçimde, birbirlerine karışmış olduklarını hatırlatır.

Dokunma ve koku duyuları. – Bin yıllara olan keşif gezisinde, sadece sanatsal resim ve ses eserlerinin değil, aynı zamanda "dokunma duyuları" ve "koku duyularının" oluşması olanağını inceleyen kişi Paleontolog André Leroi-Gourhan'dır: Kokulardan tablolar ve dokunmalardan senfoniler, harmonik salınımlardan mimari eserler, tuz ve asitten şiirler" oluşur. Resmi estetiğin savsakladığı duyu sferlerine en azından "estetik yaşamın temellerinde" bir yer bulmayı tavsiye eder (*Hand und Wort* 1984, s. 351). Felsefede kokuların özel olarak dikkate alınmadığı söylenebilir, zira hayvani olana çok yakın

* Yazar, Habermas'ın başkalığa dair kaleme aldığı "*Einbeziehung des Anderen*" (*Başkası'nın Kapsanması*) adlı eserine atıfta bulunmaktadır ki Habermas'a göre Başkası'nın kapsanması, Hususi'ye dahil etmekten ve Başkası'nı dışlamaktan ziyade, cemaat (Gemeinschaft) sınırlarının herkes için açık olduğunu ifade eder. Bu açıklık bilhassa, birbirlerine Yabancı olan ve Yabancı kalmak isteyenler içindir. Habermas'ta Başkası, kendi başkalığında kapsanır (*-ç.n.*).

dururlar. Oysa bazen, mesela Aristoteles'te ölçülülük ve temkinliliğin ele alınması münasebetiyle, bir arka kapı açılır (Nik. Etik III, 13). Aristoteles, hazları oluruna bırakmaya tüm görme, duyma ve koku izlenimlerinin sürüklemediğini gösterir. Elma, gül ve üzlükten hoşlanan bir kimse, azgın ve ölçüsüz sayılmaz. Parfüm ve yemek kokusundan farklı olarak, "zira bunlardan ölçüsüzler ve dizginsizler haz alır, çünkü arzuladıkları şeyleri hatırlatır." Logos'un pathos'a tabi olmamasını sağlayan bir dikkat filtresinden bir şeye sahiptir ölçülülük. Kokunun müphem karakteri, kontrolü güçleştirir.

3. Dikkatin ana hatları

Dikkat, sadece diğer fenomenler arasında bir fenomen olarak değil, aynı zamanda bize tecrübeyi çok spesifik bir biçimde açan ana bir fenomen olarak işlenmeye layıktır. Birkaç ana hat bu bölümde, gelenseksel düşünme şablonlarının sıkıca tutmasından kurtulmuş olarak ele alınacaktır.

1- Başlangıçta, dikkatin nasıl derecelendirilip sınıflandırılması gerektiği sorusu sorulur. Bir *öznel edim*, mesela ruhun keskinliğiyle (*acies mentis*) şeylerin temeline ve derinine inen içsel bir bakış mı, yoksa belirli koşullar altında bir monitöre dahi teslim edebileceğimiz *anonim gözlem mekanizmaları* mı söz konusudur? Önceden gelip gerçekleşen tadımlıklarla bize iletilen gündelik ve ondan daha fazla olan tecrübe, farklı görünür ve farklı duyulur. Öncelikle dikkat, asli fail, eser sahibi ya da yasa koyucu olarak değil de, iştirak ettiğimiz bir *olay* olarak kendini gösterir. Dikkat, uyandırılır ya da uykuya dalar. Uyanma ve uykuya dalmada olduğu gibi, bir eşiğin üzerinden geçeriz ki bu eşik, aşina olanı yabancı olandan, görülür olanı görülmez olandan, duyulur olanı duyulmaz olandan, dokunulur olanı dokunulmaz olandan ayırır. Eşiğin ötesinde ortaya çıkan şey, ben bir Başkası'na dönüşmeksizin olmadığım ve olamadığım yerde, ayartıcı, imrendirici, ürkütücü, uyarıcı ve tahrik edici olarak kendini gösterir. Her algılama, bir şeyin bizi duygulandırarak dikkatimi çek-

tiği, bana nüfuz ettiği, beni çektiği veya ittiği gerçeğiyle başlar. Kurt Lewin ve Wolfgang Köhler gibi Gestalt teorisyenleri, şeylerin genel bir çağrısından çıkan çağrı karakterleri ve talep-edilmişliklerden söz ederler. Görmemiz, bir şeyin görülebilir olduğu gerçeğiyle, duymamız da, bir şeyin duyulabilir olduğu gerçeğiyle başlar. Bu gerundif* "Bak!" ve "Duy!" gibi emir cümlelerinin anonim ön biçimini oluşturur. Gerundif, ünlem işareti ve emir kipi, bir dikkat gramerine dahildirler ki bu dikkat grameri, hakiki ifadeler ile doğru kararlar arasındaki düzlemin berisine yerleşmiştir.

Oysa düşünme ve istemenin yüksek faaliyetleri de [içe çöküp nüfuz eden] hatırımıza, aklımıza gelen fikirler, içe doğmalar ile başlar. Fikirlerin gelip gittiği ve isabetli, uygun gelen sözün, kurtarıcı jestin doğru zamanda zuhur ettiğine daima bağlıdır. Bir "o düşünüyor"dan ["es denkt"] söz eden Lichtenberg, Nietzsche, Freud ya da Lacan gibi yazarlar veya "o yazıyor"dan ["es schreibt"] bahseden Calvino gibi yazarlar, akıl bıkkınlığıyla ya da öznenin inkar edilmesiyle itham edilemez. Dikkat fenomeni bizi şu varsayıma ve kabule zorlar ki, *ben ile şeyler arasında, ben ile başkaları arasında* bir şey cereyan eder. Bu şey, ister gerilmiş dikkatin güçlü tarzında olsun, ister uyuklama veya hayal kurma, dalma olarak gösterdiğimiz müphem dikkatin zayıf tarzında olsun, iştirak etmiş olmama rağmen, tek taraflı olarak bende, içimde temellenmez, kökeni de bende değildir. Eski okul karnelerinde "çalışkanlık" başlığının yanısıra "dikkat" başlığı da bulunurdu. Belirleyici olan her şeyin, talebenin iyi irade ve uygun akla bağlı olduğu görüşünde olabilir insan. Oysa ilkin uyandırılması gereken bir dikkat, nasıl değerlendirilir?

2- Kaçınılamaz bir seçme veyahut seleksiyon, dikkatin bir parçasıdır. Yönelme ve yüz çevirme, bir yegane adımda gerçekleşir. Birine gösterdiğimiz dikkati, başkasından esirgeriz. "Bilincin darlığı", dikkatin en eski belirtilerinden olması boşuna değildir. Bundan dolayı bir *...'yi dikkatle-dinleme* ile bir *...'ye dikkatle-bakma* arasında ve *bir*

* Klasik ve modern Avrupa dillerine benzer şekilde "*Almancada edilgen*" bir olanak veya zorunluluk belirten fiil sıfat (-ç.n.).

şeyin görülmesi ile *duyulması* (krş. Frz. *écouter* vs. *entendre* veya *regarde* vs. *voir*) arasındaki farkı koymamız gerekir. Bu mesela, eşit ve aynı kalan bir veriler çokluğundan bazı içeriklerin seçilmeyip, bazı belirli içeriklerin seçildiğini ifade etmez, aksine dikkat, bir "duygusal rahatla[t]ma" (Hua XI, 168) oluşturur ve tecrübe alanı kendini odaklar, marjlar ve arka planlar biçiminde organize eder. Dikkat, tecrübenin Ki'si,* Ne'si ve Kim'i hakkında değil de, tecrübenin *Nasıl*'ı hakkında karar verir. Bu anlamda Husserl, bir Ben'in ortalayan "bakış parıltısı"yla oldukça tek taraflı bir biçimde ilişkilendirdiği "dikkatle ilişkili dönüşümler"den öz eder (Hua III, § 92). İçinde mevcudiyet ve namevcudiyetin birbirine karıştığı dikkat olayı, gölgelemelere ve nüanslara müsaade eder ki bu, yargılama sferinin evet ve hayırına zıt bir şekilde, bir Ya-ya da ile sonuçlanan bir Az veya Çok'tur. Tecrübenin ufuklarına, telafi edilemez bir belirsizlik yapışıp kalır. Bu tecrübe ufukları, Husserl'in ifade ettiği gibi, "sisle kaplı"dır (Hua III, 59). Her şeyi *lumières*'in [*Aydınlanma*nın] ışığına itip sürükleyen bir aklın eseri, kendini tecrübenin gölgeleriyle karşı karşıya gelmiş görür.

Şayet dikkat, hakikate muktedir içeriklerini ve konularını değil de, Nasıl'ı, yani tecrübenin modalitelerini ilgilendiriyorsa, o zaman dikkat, öteden beri araç ve yollar arayan ve bu arada makinecilik ile medya sistemlerine kök salmış teknikle özel bir ilişkiyi sürdürür. Ekranlar, sadece duyunun aktarımına değil, aynı zamanda gerçekliğin oluşturulmasına katkı sunan, gündelikleşmiş *dikkat teçhizatları*dır. Birçok başka filozoftan daha fazla olarak duyuların büyüsünden, imajların ve tınıların cazibesinden şüphe ederek düşünen Platon, bir de *duyu tekniğini* unutmaz. Duyuların hokkabazlık oyunundan keyiflenip zevk alan görme meraklıları, Platon için aynı zamanda, şeylerin özünü sırf yapılış biçimlerine kurban eden (philotechnoi) techne meraklılarıdır (krş. *Politeia* 476 a). Şenlik-

* Oluşturduğu(-dığı *gerçeği*, -dığı *olgusu* gibi) nesne cümlelerinden de hareketle, burada isimleştirilmiş "Ki"den ("das Daß" ya da İng. the That-ness, Fr. le quod) gerçek olanı, olguyu, varoluşu anlamak gerekir. "Ne" (das Was, the What-ness, le quid) ise öze atıfta bulunur (*-ç.n.*).

lerde ayak sürten ve hiçbir koro ve konseri kaçırmamak için adeta "kulaklarını kiraya vermiş" duyma heveslilerle alay edip dalga geçer (475 d). İçinde bulunduğumuz radyo ve televizyon çağında devasa büyüyüp gelişmiş olan ve duyma ile görme aktarımlarıyla güçlendirilmiş ikinci elden görme ve duymayı, Platon "şeylerin kendileri"yle ihtilaflı görür ki şeylerin kendileri, sadece ruhun gözü ve kulağı için işitilebilirdirler. Oysa tecrübenin modalizasyonuna böyle bir önem bahşeden dikkat fenomeni bilhassa, dikkatin teknikleştirilmesine sebep olur. Fenomenoloji ve fenomenoteknik bu noktada, el ele gider.

3- Ayrıca, dikkat-etmenin spesifik bir *zaman* ve *mekanı* vardır. Hatırımıza gelen, içe doğan, dikkatimizi çeken şey, bize yaklaşır ve daha yakına itip sürerek veya uzaklaştırarak belirli bir yönden gelir. Hususi taslakların merkezkaç geleceğinden ayırt edilmesi gereken başka-yerden-olan'ın merkezcil gelişine bir tereddüt, bir bekleyiş tekabül eder ki bu tereddüt ve bekleyiş, neyin beklenebileceğini ve memul olacağını katiyyen bilmez. Dikkat, daimi bir *tehir* ve *ertelemedir*. Dikkat, yaşanan sabırdır ki, hayrete düşürülebilir. Tadı dilde eritmemize, bir bakıştan haz duyup zevk almamıza, düşüncelerin ve de duyguların tadını çıkarmamıza müsaade eder. Henüz orada mevcut olmayan bir şeyi bekleyen bir alışılmış, ikincil bir dikkatten çok uzak bir şekilde asıl ve ilk dikkat, asla orada tamamen mevcut olmayacak bir şeyi bekler. Bu asıl ve ilk dikkat sadece tecrübeyi genişletmez, aynı zamanda artırır. Monsieur Teste, şu şekilde itiraf eder: "*Souffrir, c'est donner à quelque chose une attention suprême.*" ["Acı çekmek, bir şeye azami dikkat göstermektir."] Acı çekerek öğrendiğimiz gerçeği, mazoşist bir acıdan-haz-duymayla karıştırılmaması gereken eski bir hikmettir. Acı çekmek, bir şeyin başımıza geldiği, bizi alışılmış olandan kopardığı anlamına gelir. Duygusal "dikkat istilaları"nın olduğu, alışkanlıkların dikkatimizi tahkim ettiği, dikkatin belirli bir ölçüye kadar alışılmış bir şekilde, atanmış gözetleyicide olduğu gibi, adeta profesyonelleştiği, sadece çok gerçektir. Bu örneklerde üzücü hiçbir şey yoktur; zira güçlü bir şekilde

artan bir şaşkınlık, her öğrenmeyi imkansız kılar, dahası, bizzat kurala dönüşür. Şok dışında bir şey peşinde olmayan bir tecrübe, bu şoklarda artık şaşırtılmaz ve gafil avlanmaz. Beklenmeyen, alışılmışın ve olağanın zıddına ihtiyaç duyar. Sonuç olarak bundan dikkat gerilimi çıkar ki bu dikkat gerilimi, dikkatin (*attentio*) ortasından geçmiştir.

4- Bay Palomar'ın bakış etütleri, dikkatin dikkate alma/saygı [Achtung], gözetme [Rücksicht], hürmet [Respekt], riayet [regard], dikkatli-olma [Auf-der-Hut-sein] ve Hollandacadaki *andaacht* (=dikkat) kelimesini andıran Almanca "Andenken" ["hatır-"] kelimesi ile ne kadar ilişkili olduğunu gösterir. Almancada *Andacht** kelimesi dini bir kılıf alsa da, "*mit Andacht lauschen*" ["dikkatle dinlemek, kulak vermek, kesilmek"] gibi deyimleri hatırlarsak, bu kelimenin tamamen dinsel olmadığı görülür. Buna, Almancada "Aufmerksamkeit" ["dikkat"] kelimesinin, İtalyancada *gentilezza* [*nezaket*, *terbiye*] ya da *cortesia* [*kibarlık*] kelimelerine tekabül eden, insanlarla ilişkide ve muamelede, bir erdemi gösterdiği gerçeği uyar. Bir Başkası için riayet ve hürmeti olan kişi, bu Başkası'ndan bir şeyin eksik olup olmadığını, aynı zamanda onu bir şeyin sevindirip sevindirmediğini fark eder. Dikkatin yerine dikkat makineleri geçemez, çünkü dikkat sadece birlikte yaşanılan insanlara değil, aynı zamanda şeylere de bahşedilir ya da onlardan esirgenir. Öteden beri bu dikkat bahşetmenin veya esirgemenin kendisi, karşımıza çıkan şeye bir cevaptır. Her dikkat, sırnaşıklığa ve tebelleşliğe dönüşebilir. İstenip talep edilmeksizin birçok şeyle ilgilenen *curiositas*, yani merak, bundan dolayı bir değişkenlik arzeder, ne bir erdem ne bir kötü huydur, aksine duyuların hareket serbestliğine dahildir. Şu kadarı herhalükarda kesindir: Bir duyular ethos'u vardır ve dikkat, bu ethos'un önemli ayrılmaz bir parçasıdır. Dil, eylem ve söylem teorilerimizin dikkati apaçık bir şekilde ihmal ettiği gerçeği, duyusal "tecrübe ovası"ndan çok uzaklaştığı gerçeğiyle bilhassa ilişkilidir. Bu eksiklik, seçmeci bölüşülmüş ve önceden içerilmiş dikkatin yüksek derecede sosyal bir çatışma unsurunu içerdiğinden daha ağır-

laştırıcıdır. Yabancı iddiaların görmezlikten duymazlıktan gelinmesi, Başkası'nı, içinde *hatta haksız bile* olmadığı bir duruma koyar. Geçerlilik iddalarının normatif mekanizması, böyle durumlarda boşa döner. Eksik bir dikkate-alma, elbette koruyucu oyukları ve mevkileri ortaya çıkartabilir. Böylece Platon misafirperver olmayan, siyasi olarak bunalımlı dönemlerde, tıpkı kışın kasırga ve sağnak yağmurdan kaçarak bir yere sığındığımız gibi bir duvarın arkasına sıvışmayı tavsiye eder (Politeia, 496 d). Vaktiyle buna "iç göç" denirdi. Oysa hiçkimse yabancı bakıştan, yabancı erişimden, el atmadan ve suç ortaklığından tamamen kaçınamaz, zira dikkat alanı bir kavga ve acı çekme meydanı olarak kalır.

5- Dikkatin gerilim alanı, nihayet kendi patolojik gölgelerini de verir. Yaştan hareketle mesela Augustinus'ta dikkat/toplama ve dağıtma/dikkatsiz, konsantrasyon/toplanma ve dağılma karşıtlığını buluruz, ayrıca dikkat/toplamaya birçok defa öncelik verilir. Kendisine ve kendi kökenine geriye doğru yönelip her şeyi kendi kendisinde birleştiren tin için, dikkat/toplama, duyuların çokluğu ve çok hareketliliğinden daha yakın durur. Tercih etme ise, şüpheli görünür. Patolojik bakıldığında her ikisi de vardır, yani fix idelerde beliren *aşırı konsantre olma durumu* ve idelerin firarı olarak kendini dışa vuran bir *aşırı dağıtmışlık/dikkatsizlik* vardır. *Agorafobi, sokağa çıkma korkusu* ve *kapalı yer korkusu* gibi mekan korkuları da dikkati teğet geçip kutuplaştırırlar. Büyük açık meydanlardan veya kalabalıktan ürken bir kimse, kendini yabancı nüfuz etmelere ve bakışlara teslim olmuş hisseder; bunun yerine kapalı mekanlardan sakınan kişi, bir kabuğa yaklaşan ve benzeşen bir durumun darlığında kıvranır. Dikkat oluşması, tebahhur eder veya sıkıştırır kendisini, dengesiz, kararsız ve ufuksuz olur. Oysa bu tarz kutuplaşmalardan sıyrılan bir şey vardır ki bu, benim dikkatimi veya sadece benim merakımı uyandıran, fakat aynı zamanda bir *dikkat bozukluğu*na yol açan Yabancı'dır. Freud, alışıldık konsantrasyon zayıflığının yanlış görme ve konuşma gibi hatalı hareketleri yeterince açıklamadığına daima işaret eder, çünkü bu hatalı hareketler, istememizden ve bil-

memizden sıyrılan bir güçler hareketini ve oyununu gösterirler. Sadece patolojik olmayan ve derine uzanan bozukluklarda beliren hususi olan ile yabancı olan arasındaki aralık, dikkatin üzerinden geçtiği, fakat aşmadığı bir eşiği oluşturur. Değinilen patolojiler o zaman, başka bir ışıkta görünürler, yani *alışılmışa, aşina olana, şefkatle bakılana kenetlenme* olarak ya da *olağanüstü olana, egzotik olana, baştan çıkarıcı olana kaçış* olarak ortaya çıkarlar. Eşiğin ya berisine ya da ötesine ayak basmaya dair zıt denemeler, farklı biçimlerde boşa çıkarlar. Dikkat, ne tamamen normalleşen ne de normalleştirilebilir istikrarsız bir olay olarak kalır.

4. Dikkat sanatı

Dikkat eşikleri, resim ve ses sanatlarında özel bir rol oynarlar. Bu, bakış ve sesi dikkatli incelediğimizde kendini gösterir. Sadece Başkası'nın bakışından hareket etmeyen, aynı zamanda şeylerin bakışından ve de bize resimden gelip ani ve şiddetli bir şekilde nüfuz eden bakıştan hareket eden bakışlar vardır. Bunun yanı sıra, sadece yabancı seste değil, aynı zamanda müzikal tonlarda ve de şeylerin tınılarında akseden sesler vardır. Bakışlar ve sesler, asla sadece optik ve akustik fenomenler değildirler, yani asla sadece, bir görme ve duyma dünyasında öne çıkan *görülen* ve *duyulan bir şey* değildirler, aynı zamanda *görülürleşme* ve *duyulurlaşma* hadiseleridirler.

Resim ve ses sanatlarını, duyuların laboratuvarları olarak görebiliriz ki bu laboratuvarlarda, görülürleşme ve duyulurlaşma konu haline gelir. Sanat tarihçisi Max Imdahl ile beraber gören görme ile görülen görme [*sehendes und gesehenes Sehen*] arasında, başkatürlü-görme ile tekrar-görme arasında bir farktan söz edip bu ikiliği bir duyan ve duyulan duymayla tamamlarsak, o zaman *görülürü görülmezden, duyuluru duyulmazdan ayıran* eşiklerle karşılaşırız. Modern sanatta daima aşırı uç sınır geçişleri olur. Bu, mesela Kasimir Malewitsch için geçerlidir ki o, bir görmezlikte sonlanan bir-şeyi-görmezliğe, bir mat boyamanın [Hintergrundmalerei] siyah kare-

leriyle yaklaşır. Resim, içinden dışarıya dünyaya baktığımız bir pencereyi anımsatmaz artık, resim, bir kara deliğe dönüşür ki bu kara delikte, görülür olan dalıp batar ya da bu kara delikten, görülür olan değişmiş bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Başka bir biçimde bu, bir Schweigestück vasıtasıyla duyma beklentilerini sahnelediğinde veya ses akışını, tek sese hususi bir yer bırakan ses damlalarına böldüğünde John Cage'in müzikal denemeleri için de geçerlidir. Bu denli açırı uç denemeler hariç sanat daima, kendi yüksekliğinde olduğu ve basmakalıp olana düşüp batmadığı yerde, bir tür *optik* veya *akustik Epoché*'yi icra eder ki bu Epoché [paranteze alma], bir yargı çekimserliği değil, aksine normal görmenin ve duymanın bir terki, ara vermesi ve ertelemesidir. Körleşme ve sağırlaşma motifi Platon'dan beri, alışılmışın sağlam zeminini terk eden bir tecrübenin ana motifleri arasındadır, bu motifte düşünme tecrübesi sanat-lar tecrübesiyle birleşir. Bu elbette, dikkat eden düşünmenin, görmenin ve duymanın kendinde başlamadığı, aksine bir şeyin gözümüze temas ettiği gerçeğiyle başladığını şart koşar, -birçok kez fark etmeksizin- beklenilenden ayırarak duygulandırır. Freud ile beraber kabul edilebilir ki dikkat, tanzim edilmiş dikkat olarak değil, aksine serbest süzülüp muallakta kalan dikkat olarak ortaya çıktığı yerde en güçlü şekilde etkisini gösterir.

5. Dikkat teknikleri ve pratikleri

Dikkat bozukluklarını da içine alacak şekilde, sadece dikkat yönelimlerinin arka planında düşünülebildiğinden dikkat, tarihsel ve kültürel olarak değişen *dikkat teknikleri*nde ve *dikkat pratikleri*nde gerçekleşir. Duyma ve bakış eğitimi, daima dikkat üzerinde çalış[tır]mak anlamına gelir. Burada Amerikalı sanat tarihçisi Jonathan Crary'nin en son yayımlanan *Suspensions of Perception* (Alm.: *Aufmerksamkeit*) adlı araştırmasıyla zengin malzemeler sunduğu uçsuz bucaksız bir araştırma alanı açılır. Sonuca varacak şekilde, dikkat teknikleri pratiklerinin spesifik bir etki oluşturduğu iki alana

işaret etmekle yetiniyorum ki bu iki alan, dikkatin ekonomisi ve politikasıdır.

Ekonomik olan, elemantar ve kaçınılmaz bir rol oynar. Her dikkatin kendi içinde barındırdığı seçme, yönelmenin ve yüz-çevirmenin eşzamanlılığı, dikkatten kıt bir malzeme sunar ki bu malzeme, bu arada küreselleşmenin cazibesine kapıldı. Devasa boyutlarda bir dikkat-pazarında birbirleriyle rekabet halinde olan sayısız sunucu vardır. Birçok yolda ideal içeren hayal imajlarla, erotik çağrışımlarla veya hedeflenen semantik sıçramalarla dikkatimizi kazanmaya çalışıp ısrarla isteyen reklamları ele almak gerekir. Reklam sanatı, bir dikkat ve bakış celbini kurmaktan ibarettir. Reklam sanatçıları, tuzakçı ve avcıdırlar. Bu, ekonominin hafif, hissedilmez şiddetinin bir parçasıdır. *Politik* olan ise bu noktada, her dikkat sosyal bir mekanda cereyan edip böylece az ya da çok tanzim edilebilir ise baş gösterir. Çoktan beri burada politik veya dinsel retorik için bir faaliyet alanı açılır ki bu faaliyet alanında, hedeflenen bir "kamusallık işi" ile her yerde hazır ve nazır medialitenin buluşma yerine dönüşür. Sırf haber politikasını düşünmek gerekir. Her gazete ve televizyon programı, neyin önemli görülüp süzülmesine, neyin dile gelip bakışa sunulmasına ve neyin sunulmamasına karar verir. Bu süzme, mesela savaş kurmayının bir kısmı olan son Irak savaşı haberlerinde olduğu gibi aleni ve aşikar ortaya çıkmaz. Buna *dirty tricks* [*kirli oyunlar*] ya da *active measures* [*aktif tedbirler*] gibi hedeflenen yanlış haberlerin dahil olması belirleyici değildir. İktidar, olduğu gibi seçkindedir.

Sonuçta, politik ve ekonomik olan, dikkatin etmenleri arasındadırlar. Kaynakların hiçbir adil dağılımı ve uzlaşımsal hiçbir düzenleme, bunun sonucunda çıkan çatışmaları bertaraf edemez. Direniş, gayrı-iktisadi ve anarşist olanın etmenlerini muhafaza edip gösterilen dikkatte bir fazlalığı esirgeyen bir dikkat, bir *attention sauvage* [*vahşi dikkat*] tarzında sadece bizzat dikkatten beklenebilir.

VI. Kültürler arasında

Kültürler arasında cereyan eden şey, Yabancı'ya özel bir renk bahşeder ve kültürel Yabancı'nın araştırılması, etnoloji ya da kültür antropolojisiyle beraber kendine has bir yabancılık bilimini ortaya çıkardı. Yabancı'ya dair araştırma, daima sömürgeci yabancılık politikasının şüpheli tarzıyla bağlantılıydı. Etno-bilim ve etno-politika küreselleşme emaresinde yeni biçimler aldı. Oysa perspektifin bu genişlemesi, kültürler arasında cereyan eden şeyde, bireyler arasında olan bireyin başına gelenden bir şeyin de daima aksettiği konusunda yanıltamaz. Sadece yabancılık bizzat bizde başlamaz, aynı zamanda yabancılığın aşılmasına dair denemeler de kendi hususi evinde, yurdunda başlar. Böylece bu bölüm, daha önceki düşüncelerin en önemli aşamalarını sıkıştırılmış bir şekilde yeniden tekrarlayıp özetleme fırsatını bize verir.

1. Ara-sfer olarak kültürlerarasılık

'Kültürlerarasılık' kavramını ciddiye almak gerekir. Kültürler ara-

sında cereyan eden şey, sayılabilir ve karşılaştırılabilir emareler veya emareler demetini gösteren birçok kültürün olduğuna dair basit olguya indirgenemez. Her dil karşılaştırmasının belirli bir dile aidiyetten ileri geldiği gerçeği, her kültür karşılaştırması için de geçerlidir. Kültürlerin ötesinde bir yer yoktur ki, bize bağımsız ve sınırsız bir üst bakış sunsun. Avrupalılar olarak kendi hususi vücudumuz ve kendi hususi dilimizden kaçamayacağımız gibi, kendi hususi kültürümüzden de kaçamayız. Bununla birlikte hususi ve yabancı kültürü mutlak suretle diğer kültürler arasında bir kültür olarak görecek her kültürcülüğe bir sürgü sürülmüştür. Böyle bir kültürcülük yalnızca, 19. yüzyıl tarihselciliğinin tarihsel-zamansal düzlemde inceden inceye alıştırdığı şeyi coğrafi-mekansal düzlemde tekrarlar. Nietzsche'nin kendi *Unzeitgemäße Betrachtungen* [*Çağa Aykırı Düşünceler*] adlı eserinde teşhir ve rezil ettiği müzeal kültür, sadece yerli/yurtsal olandan egzotik olana doğru yerini değiştirir. İster tek tük kültürleri bütün toplu bir kültürün parçaları olarak kavransın, ister bu kültürleri kültür-aşırı kriterlere tabi kılalım, mevcut ilgili kültürün sınırlarını dikkate almayıp hariç tutmaya çalışıldığında salt bir çokkültürlülüğün eksiklikleri yalnızca görünürde aşılır. "Birleşmiş Milletler" doğru veya yanlış kendi hizmetlerini yerine getiren bir kurumdur. "Birleşmiş kültürler"e dönüşmesini beklemek, dil ütopyası olarak çoktandır yayılmış olan kültürlerarası Esperanto'nun peşinden koşulmasını ifade eder. Dünya pazarı ve dünya kültürü ilişkisi için benzeri geçerlidir. Hisse senetlerine olduğu gibi düşüncelere de aynen muamele edersek, işte o zaman düşünceler iletişimsel olarak aşınılır. Nietzsche'nin "normal insan"ı bir normal kültürün normal düşüncelerinde kendi şüpheli barınağını bulur.

Buna karşın 'kültürlerarasılık' kavramı dikkate alınırsa, o zaman Husserl'in öznelerarasılık veya Merleau-Ponty'nin vücutlararasılık kavramlarında olduğu gibi bir Ara-sfere varırız ki bu Ara-sferin ara-ortalı karakteri, ne hususi olana indirgenir ne de bir bütüne entegre edilip evrensel yasalara tabi kılınır. Aramızda cereyan eden şey, ne

herhangi bir kişiye ne de tüm topluma aittir. Bu anlamda bir iki cephe arasını, bir sınır-komşusu bölgeyi oluşturur ki bu bölge hem birleştirir hem de ayırır. Hususi erişimden sıyrılması tarzında mevcut olan şeyi, yabancı olarak gösteririz. Kendi ismini hak eden kültürlerarasılık, Husserl'in hususi dünyaya yabancı dünyayı eklemesine benzer şekilde hususi ve yabancı kültür ayrılığından hareket edersek vardır. Böyle bir ayrılık, çoğulculaşma, evrenselleşme veya küreselleşme süreçlerinin gerçekleştiğini dışlamaz, ama bu süreçler, asla telafi etmeyecekleri bir Yabancı tecrübesini şart koşarlar. Hususi kültür gibi yabancı kültür, başka kültürler arasında bir kültürden, kısmi bir kültürden veya genel yasaların bir gerçekleşme alanından daha fazla bir şeydir. Bu 'artı-değer', ortadan kaldırılırsa, o zaman Yabancı'nın tek taraflı hususileştirilmesinin eğri düzlemine veya hususi olan ile yabancı olan arasındaki farkın tevsiye edilmesine yöneliriz. Günümüze değin olan kendi Batı tarihimiz bu tarz denemelerden eksik değildir.

2. Yabancılığın çok anlamlılığı

Yabancı sorunu, Yabancı'nın isimlendirilmesiyle başlar. 'Yabancı' sıfatı ve farklı versiyonları ile 'yaban' [*'Fremdling'*], 'Yabancı' [*Fremde*], 'yabancı dil' [*Fremdsprache*], 'çekinmek, ürkmek' [*'fremdeln'*], 'yabancılaşma' [*'Entfremdung'*], veya 'yabancılaştırma' [*'Verfremdung'*] gibi türetilmiş kelimeler de bir o kadar alışılmamıştır. Oysa 'yabancı' [*'fremd'*] kelimesini başka dillerde karşılığını bulmaya çalışır çalışmaz, farklı anlam nüansları ve buna tekabül eden anlam karşıtlıklarını gösteren bir çeşitlilikle karşılaşırız. İlkin Yabancı, hususi alanın dışında, bir *İç*'e zıt duran bir Dış olarak öne çıkar (krş. *ksenon, externum, extraneum, étranger, stranger, foreigner*). İkinci olarak –Hususi'ye zıt biçimde- Yabancı, başkalarına ait olandır (*allotrion, alienum, alien, ajeno*). Bu bağlama, hukuksal olarak *'Entäußerung'* ['devir, elden çıkarma'] ile, klinik ve sosyalpatolojik olarak ise 'yabancılaşma' ile karşılanan *alienatio* kelimesi

dahildir. Üçüncü olarak –*Aşina*'ya zıt biçimde- Yabancı, başka türden olan, garip, alışılmadık, farklı, tuhaf olandır (*ksenon, insolitum, étrange, strange*). İç/Dış zıtlığı Yabancı'nın *yer*ine, Hususi/Yabancı zıtlığı *iyeliğ*e, Garip/Aşina zıtlığı anla[ş]ma *tür*üne atıfta bulunur. Bununla birlikte farklı anlamların söz konusu olduğu, şu olguda kendini gösterir ki, -tıpkı bana ait olmayan, ama aşina olduğum komşu evi veya yakın birlikte çalıştığım ecnebi bir meslektaş gibi- bir ve aynı hal, bir anlamda yabancı olabilir, başka anlamda yabancı olamaz.

Bu anlam varyantları birbirleriyle nasıl ilişkilidir? Salt sesdeş kelimeler söz konusu değildir. 'Hususi', belli ki 'Dış'a ve 'aşina olunmayan'a nazaran 'İç'e ve 'Aşina'ya daha yakındır. Aristoteles'in varolana ve iyi olana atfettiği gibi daha ziyade, bir çok anlamlılık düşünülebilir. Fakat o zaman farklı anlam nüanslarının aynı seviyede sıralanıp sıralanmadığı ya da bu anlam nüanslarından birinin imtiyazlı olup olmadığına dair bir başka soru sorulur. Tüm fikirlerimiz, Yabancı tecrübemize uygun olduğu gibi yabancılığın radikal biçiminde yer açısının belirleyici olduğu kabulünü savunur. Bu, yabancı olanı ve sadece farklı olmayanı ortaya çıkartan sınır-çekmenin özel türünde kendini hemen gösterir.

3. Başkalığa karşı yabancılık

'Yabancılık' kastedildiğinde çoğu kez, 'başkalık'tan söz ederiz. Almanca 'fremd' kelimesinde olduğu kadar geniş bir alana sahip olmayan diğer Batı dillerinde, yabancılığa ilişkin soru genellikle *question of the Other* ya da *question de l'Autre* [*Başkası'na ilişkin soru*] olarak görülür. Oysa başkalıktan bahsettiğimizde farklılıktan ve çeşitlilikten başka genelde pek bir şeyi hatırlamayız. Pek de nadir olmayacak şekilde, Yabancı'ya ilişkin radikal sorununu katiyyen ortaya koymayan kavramsal bir belirsizliğe sığınırız. Bunu, yabancılığın Batılı düşün geleneklerimizin çok mütevazı bir yer verdikleri gerçeği izler ki bu, sebepsiz değildir ve hatırı sayılır pratik sonuçları vardır.

Başka olarak bir şeyin, Başkası'ndan ayrılarak, aynı zamanda sadece bir *Aynı* olduğu, Platoncu diyalektiğin keşiflerinden biridir ki bu keşiften, Hegel'e kadar hatırı sayılır spekülatif bir tarzda kar edildi. Şeylerin her bir düzeninin temelinde yatan Aynı ve Başka karşıtlığı, bir şeyi bir başkasından ayıran bir *sınırlama*dan ileri gelir. Bu, konumların kesintisiz bir tersine çevrilebilirliğine yol açar: Avrupalılar Asyalı olmadığı gibi Asyalılar da Avrupalı değildir. Bu ayrıştırma, zıtlıklar arasında aracı olan kesintisiz bir medyumda gerçekleşir. Avrupalılar ve Asyalılar, hâlâ öyle farklı olmak isterler, hal ne olursa olsun insandırlar. 'İnsan' daima kendi hususi sesiyle konuşursa, hoş bir durum ortaya çıkar. Oysa kültürlerarasılık tecrübeleri, böyle bir sesin arkasında daima belirli bir mercinin saklı olduğunu bize sadece çok iyi öğretmektedirler ki bu merci, insanı kendi tümelliğinde cisimlendirmeksizin *sotto voce* [*alçak sesle*] insan için destekleyici konuşur. Ve sadece çok sık bir biçimde tümellik beklentisi arkasında hiyerarşik bir meyil saklanır. Avrupalılar Avrupalı olmayanlar hakkında, erkekler kendileri ve kadınlar üzerine, yetişkinler kendileri ve çocuklar üzerine, insanlar insan ve hayvan üzerine, uyanmışlar kendileri ve uyuyanlar hakkında konuşurlar. Tüm bu hallerde farkın bir tarafı açıkça belirtilmiş, diğer tarafı ise belirtilmemiştir.

Oysa burada bizim için bilhassa önemli olan hususi olan ve yabancı olan farkının, nasılsa öyle, aynı olan ve başka olan farkıyla en ufak bir ilişkisi yoktur. Platoncu Sofistes'in girişinde, diyaklektik Aynı ve Başka ile oyununu oynamadan önce, ortaya çıkan Elealı Yabancı, başka türlü değildir düpedüz, insani mekanları rahatsız eden Zeus gibi başka-yerden hareketle gelir. Hususi, vücutsal, etnik veya kültürel şekillenmiş bir Kendi olarak ortaya çıkıp dilsel açıdan az ya da çok açık bir şekilde Aynı'dan ayırt edilen Kendi'nin etrafında gruplanır. Aynı ile Kendi arasındaki fark, mesela Latincede *ipse* ve *idem* ikiliğinde, İnglizcede *self* ve *same* ikiliğinde kendini gösterir (bkz. böl. I, 3). "Asıllık Jargonu"nu çok önceden gölgede bırakmış olan özdeşlik jargonu, bir ağrıyı hissetmek için ağrısı olan kişi olarak

kendimi tanımlama zorunda olmadığıma dair halleri ve diğer yandan belirli bir karşıtın veya takipçinin adını söylemeksizin bir kimsenin Yabancı olarak kendini tehlikeyle karşı karşıya hissettiğine dair halleri örtüp gizler. Hususi olan ve yabancı olan arasındaki zıtlık, bir salt sınırlamadan değil, aksine *içeriye ve dışarıya doğru sınırlama* sürecinden çıkar. Olamayacağın yerdeyim ve tersini söylemek gerekirse, olamayacağım yerdesin. Yabancı, bir yerdir ki bu yerde, değilim, olamam ve yine de bu olanaksızlık biçiminde varım. Farkları tümel bir cinste ortadan kaldırılmış bir bitki ve hayvan dünyasının farklı cinsleriyle kültürel farkları karşılaştırırsak o zaman kültürel farkların hakkını vermeyiz.[1] Tıpkı erkeği kadından, yaşlıyı gençten, uyanmışı uyuyandan, yaşamı ölümden ayıran eşik gibi bir eşik, kültürler arasında geçer (bkz. böl. I, 5). Arkaik kadim kültürlerde müşkül ve nazik eşiklerin aşılmasına eşlik eden törensel *rites de passages* [*Geçiş ayinleri*], sekülerleşmiş toplumlarımızda - ki toplumlarımız daha kuvvetli bir biçimde bireyselleşmiş ve bu arada tanınmayacak bir dereceye kadar değersizleştirilmiş olsalar bile- tamamen kaybolmamışlardır. Bir tecrübe alanının kendi kendisini bir başka tecrübe alanından içinde izole edip yalıttığı boşanmışlık, aracı olan bir Üçüncü'nün konumundan doğan ayrılmışlık ile karıştırılmamalıdır. Ayırarak birleştiren eşikler, eşiğin her iki tarafına aynı zamanda ayak basabilecek hiçbir aracıya müsaade etmezler. Bundan dolayı yalıtmanın ve Yabancı'nın bu yalıtmadan çıkan ucubeliği, içinde genel bir şeyin özel hale geldiği saf tecritle ilişkisi yoktur.

4. Yabancı tecrübesinin paradoksu

Onsuz etnolojinin de kafi gelmeyeceği yabancılığın en yaygın belirlenimlerini ele alırsak, daima iki belirlenime, yani belirli bir tecrübe ve anlam alanının *erişilemezliği*ne belirlenimine ve bir gruba

1 Üstelik bu homojen taksonomi veya sınıflandırma artık, yaşam alanında evrimci dallanıp budaklanmaların bu arada yaygın olan kabulüne tekabül etmez.

aidiyetsizlik belirlenimine rastlarız. Birinci belirlenimde *bir şey*, bana veya bize yabancıdır, ikinci belirlenimde *başkaları* bana veya bize yabancıdır, tersini söylemek gerekirse ben veya biz *başkalarına* yabancıyım veya yabancıyız. Buna göre *kültürel yabancılık* ile *sosyal yabancılık* arasında fark koyabiliriz; oysa belli ki her iki biçim iç içe geçer, çünkü kültür kendi kendisini sosyal bir süreç olarak gösterir ve tersi olacak şekilde sosyalleşme ise kültürel sembollere bağımlıdır. Böyle bir içeriye ve dışarıya doğru sınırlamanın temelinde yatan tecrübe, Husserl ile beraber, Yabancı tecrübesi olarak gösterilebilir. Bu tecrübe, keza çok önceden Husserl'in gösterdiği mutlak biçimde paradoks bir karaktere sahiptir. Erişilemezin erişilirliğinden, aidiyetsizlikte bir aidiyetten ve anlaşılırlıkta bir anlaşılamazlıktan söz edebiliriz (bkz. böl. III,1). Bu, anlayamadığımız bir şeyin varolduğu anlamına gelmez. Böyle bir varsayım, doğrudan akıldışılıkla sonlanacaktır. Ne henüz veya artık anlamadığımız bir şeyin varolduğu ne de önceden evrensel bir anlaşılabilirliğin ufkunda hareket eden bir şeyin varolduğunu da gösterir. Tüm bunlar, Yabancı'nın kusurlu ve eksik belirlenimleridirler. Tıpkı zaman ve mekan tecrübesi gibi, potansiyel bir her-yerdelikte değil de kendi kendisine göre değerlendirilen hakiki bir Yabancı tecrübesi varsa, o zaman bu Yabancı tecrübesi aşılamaz bir eksikliği göstermez. Yabancı tecrübesi daha ziyade, (Sartre) "vücuda tutuklu namevcudiyet", (Merleau-Ponty) "Başka-yer-den-in asli biçimi", (Levinas) yabancı yüzün "yer-sizliği" olarak namevcudiyet ve uzaklığın, Yabancı meselesinin kendisine ait olduklarını ifade eder. Burada paradoks, iki düşünsel belirlenimin çatışkısal bir biçimde birbirlerine çarptığını belirtmez, daha ziyade, kendi kendisine karşı direnen bir tecrübe ya da özellikle Baudelaire, Valéry, Kafka veya Celan ile çok önceden Kierkegaard'ın gösterdiği gibi yaşanan bir olanaksızlık söz konusudur. İlişki, ilişkisizlik olarak belirir: Mesela onu bekleyip ummadan önce tecrübe edilebilir bir uzaklıktan bizimle karşılaşan yabancı bakış, mesela iki şey arasındaki mesafenin sıfırlandığını ifade etmeyen ama, elle tutulamaz, dokunulamaz bir şeye dokunduğumuzu belirten yakın bir

dokunuş, mesela Maurice Blanchot bağlamında bir *entretien infini*'nin [*sonsuz söyleşi*nin] asla gerçekleşmeksizin ve tüm konuşmalarımızın diyalojik sunulmuş bir monologda tutuklu kalmaksızın söyleşideki ara-verme, örnekler olarak gösterilebilir.

Ne hususi olana indirgenen ne de bir bütüne koordine edilmeyen ve bu anlamda indirgenmez olan bir yabancılığı, *radikal* yabancılık olarak gösteririm. Böyle bir radikal yabancılık, sözde öznenin kendi kendisinin hakimi olmadığını ve her düzenin -ki "vardır" ve daima başka türlü olabilir- sınırlara tutunduğunu şart koşar. Radikal şekliyle yabancılık, Kendi'nin belirli bir biçimde *kendi kendisinin dışında* olduğunu ve *düzen-dışının, olağan-üstü*nün gölgesinin, her düzeni sarmalayıp kuşatmış olduğunu ifade eder. Bu görüş kabul edildiği sürece bir *göreceli yabancılığa* tutuklu kalınır ki bu göreceli yabancılık, hususileştirmenin geçici durumuna tekabül eden salt yabancılıktır bizim için. Hususileştirme,* politik, dini, felsefi veya genel olarak kültürel yolda gerçekleşebilir. Bu hususileştirme, her zaptetmenin kendisinden hareket ettiği Yabancı tecrübesinin yanlış anlaşılması ve tecavüz edilmesine mal oldu. Şu çok alıntılanan *clash of civilizations* [*Medeniyetler Çatışması*] kalıbının arkasında, tam bir analize göğüs germeyen birçok şey barındırılabilir. Yabancı'nın yeniden dönüşü olanağı herhalükarda reddedilemez ki bu, bir karşı şiddetin ve gücün araçlarıyla da olsa, hususileştirilmesine karşı isyan eden bir Yabancı'nın geri dönüşüdür.

5. Hususi ile Yabancı'nın iç içeliği

Yabancı tecrübesi hususi olan ile yabancı olanın, hususi vücut ile yabancı vücudun, ana dil ile yabancı dilin, hususi kültür ile yabancı kültürün, kendi içlerine kapanmış monadlar gibi birbirlerinin kar-

* Hermeneutik geleneğin temel kavramlarından biri olan "*Aneignung*" kavramını, "Besitzergreifung" (ele geçirme) ve "erwerben" (edinme) bağlamındaki "benimseme" olarak değil, aksine Hususi ile Yabancı ilişkisi ve yabancılaştırma bağlamında "*eigen machen*" ya da "*Sich-zu-eigen-machen*", yani "hususileş-tir-me" olarak çevirmeyi daha uygun buluyorum (*-ç.n.*).

şısına çıktıkları anlamına gelmez. Yabancı ile eş kökenli olarak ortaya çıkıp Yabancı'nın yalıtılmasıyla ortaya çıkan hususi olan, bir Ara-alana aittir ki bu Ara-alan, az ya da çok ve farklı biçimlerde bir farklılaşma sürecinde bağımsızlaşır. Başlangıçta, hususi bir yaşam tarzının birliği ve bütünlüğü yoktur, aynı zamanda içlerinde birlik ve bütünlüğün sadece çoğaldığı şahsi ve kültürel yaşam tarzları çoğulluğu da yoktur, aksine *fark-lılık* vardır. Sadece 'yabancı' sıfatı değil, aynı zamanda 'hususi' sıfatının da ilişkisel bir karakteri vardır. Hususiliğim başka olandan sıyrılırsa, kim olurum ve bana ne mahsus kalır? Çok alıntılanan solipsizm, bir *solus ipse*'nin [yalnız Kendi'nin], Kendi olmadığından dolayı aksar, zira hiçbir şeye ve hiçkimseye karşı sınırlanmaz. Hususiliğinde ısrar eden bir kimse, bir tehdide daima tepki verir ve hiçbir suretle safça kendi kendisinde sükuta varmaz. "Transsendental solipsizm"e rağmen Husserl'de bulunan hususi olan ve yabancı olan "ilk-ayrılık"ı, farklılaşma süreci olarak, belirli bir farksızlığı şart koşar. Hususi ve yabancı olanın yalıtıma rağmen az ya da çok iç içe geçmiş ve karışmış olduğunu varsayar. Bu iç içelik, hususi olan ve yabancı olanın tam bir ayrılmışlığını dışladığı gibi, tam bir örtüşme veya kaynaşmayı da dışlar. Bu noktada hem kişilerarası alanda hem de kültürlerarası alanda mutlak ve tam bir Yabancı söz konusu olamaz. Büsbütün yabancısı olduğumuz bir dili, hatta yabancı dil olarak bile duyamayız. Kültürler de diller gibi, yakınlığın, akrabalığın farklı biçimlerini gösterir. Bu noktada da seçme, ikinci düşmanlık gibi seçme, ikinci akrabalık ve yakınlık biçimleri vardır. Başlangıçta sadece fark-lılık yoktur, aynı zamanda ailevi, ulusal, ırksal veya kültürel katışıksız saflık idealinin salt bir fantasma olarak foyasını meydana çıkaran bir *karışım* vardır. Bu hariç tutulursa, çağlar ve kültürler, Yabancı ile nasıl ilişkili oldukları, nasıl kabul ettikleri veya etmedikleri, nasıl hak iddia ettikleri veya rahat bıraktıkları, yabancı olana meraklı veya müstağni bir şekilde tepki verilip verilmediğinde ayrışırlar. Birlikli bir biçimde koordine edilemez farklı *yabancılık stilleri* vardır. Cevap mantığı ve vücutlararasılık üzerine analizlerimizin göstermiş ol-

duğu gibi, başkalığa zıt olarak yabancılık ilişkisi, silinemez bir asimetriyi teşhir eder. "A değildir b" formülünü her daim, "b değildir a"ya dönüştürebilirken bu stiller, yabancılık ilişkileri için aynı tarzda geçerli değildir. Yabancılık tecrübeleri, saf özdeş-olmanın ve özdeş-olmamanın dilinden sıyrılan farklı bir renklendirme veya tonlamayı gösterirler.

6. İçimizdeki ve dışımızdaki yabancılık

Hususi olan, yabancı olan ile iç içe geçmişse, bu aynı zamanda, Yabancı'nın dışımızda değil de, bizzat içimizde, bizde başladığını, yani başka bir deyişle, bizzat kendimizin asla tamamen kendimizde olmadığımızı ifade eder. Ben, vücutsal olarak bir dünyanın içine doğmuşum ki bu doğum olgusunu, asla telafi edemem ve hususileştiremem (bkz. I.6, III.3). Başkalarından devr aldığım ve çevremden duyup öğrendiğim bir dili konuşurum. Başkalarının bana vermiş olduğu bir ismi taşırım ki bu isimde, mazide kalan gelenekler seslenir. Başkası'nın bakışında daima aksederim. Rimbaud'nun ifade ettiği bu *intrapersonal, kişi-içi* yabancılık, şöyle dile gelir: "*JE est un autre*" ["*Ben bir Başkası'dır*"], *intrakültürel, kültür-içi* yabancılığın hatlarını alır. Hiçkimseye, kendi duyguları ve güdüleri, ifade biçimleri ve kültürel alışkanlıkları tamamen erişilir değildir, hiçkimse kendi kültürüne tamamen ait değildir. Sadece kendi kendisinden meydana getirdiği şeyden ibaret olan bir varlığın tamamlanmış Kendi-şeffaflığından hareket edersek bir eksiklik söz konusu olacaktır. Hususi vücut, hususi dil ve hususi kültürüne dair konuşma, daima sadece *cum grano salis* [*bir tuz tanesiyle, kaydi ihtirazisi ile*] yapılabilir. Olduğu gibi seçilemeyen Kendi'nin kaçınılamazlığında ve elzemliğinde gerçeklik payı vardır. Oysa bu Kendi'ye, ayrılamaz, içkin sıfatlar olarak hususilikler ve hususiyetler atfedilir. Böylece başka çağlarda ve kültür mekanlarında olmasından daha kuvvetli olarak modern Batılı kültürümüzde şekillenmiş şahsi ve kültürel bir aktif sermayenin yollarına saparız. Anonimlik, Modern

Çağa nazaran Orta Çağda daha büyük bir rol oynar, Batılı kültüre nazaran geleneksel Afrika kültüründe, daha büyük bir ağırlığa ve öneme sahiptir ki Batılı kültürün bireyselleşme eğilimi, belirli bir gülünç mübalağayla, azizden veya alimden -deha üzerinden- stara doğru bir geçiş olarak özetlenebilir. C. B. Macpherson'ın Avrupai Modern Çağa atfettiği hükmedici bireyselcilik, hükmedici bir kültürcülüğe tekabül eder ki bu kültürcülük, kültürü tamamen aşmayan ölçüye elverişli olan kültürcülük gibi tek taraflı ve şüphelidir.

Yabancı tecrübesi sadece, yabancı olanın bizimle karşılaştığını ifade etmez, aynı zamanda Yabancı tecrübesi, bizzat tecrübenin yabancı hale gelmesinde zirveye ulaşır. "İnsan kendi-hususi evinde hakim değildir"; hakim olursa Yabancı'yı ve ehli olmayan gariplikten vücutsal olarak sıyrılıp ehli olan İç'e sığınabilecektir. Oysa Freud'un sözünü ettiği garip olan, mutlak suretle evinde temelli oturur, kendi dört duvarının dışında oturmaz. *Kişilerarası* bir yabancılık, *intrapersonal*, *kişi-içi* bir yabancılıkla açıldığı gibi, *kültürlerarası* bir yabancılık *kültür-içi* bir yabancılıkla başlar. Buna karşın şu itiraz yapılabilir: Eğer bireyin veya bir grubun kendisinde, evde, *chez soi* olduğu hiçbir yer yoksa, o zaman bir yabancılık denizinde batarız ve her şeyin yabancı olduğu bir yerde, sonunda hiçbir şey yabancı olmayacaktır. Bu itiraz dikkate alınmaya değer olduğu gibi, meseleyi iki açıdan yanlış tanımlar. Kendi kendimin erişilemezliği, mutlaka bir ilk-yakınlığı içine alır ki bu ilk-yakınlık olmadan, yabancılığın ilk-uzaklığı açıkça nesnesiz olacaktır. Hususi Kendi'nin [das eigene Selbst] sadece uzaklıktan kavranabileceği, bu Kendi'nin varolmadığını ifade etmez. Ayrıca, iç ve dış yabancılık, iki paralel ve ayrılmış yabancı biçimleri olarak değil, aksine kendisini birisinde gerçekleştiren bir çift-ritim olarak görülmelidir. Yabancı tarafından rahatsız edilerek, yabancı olana girişerek ve ona cevap vererek ben, kendime yabancıyımdır. Yabancı bir şeye şaşıp hayret eden ve Yabancı'dan ürken bir kimse, kendi kendisine hükmedemez. Kişilerarası veya kültürlerarası yabancılık, kişi-içi ve kültür-içi yabancılıktan ayrılamaz. Oysa bu, henüz meselenin tamamı değildir. İlaveten söylen-

melidir ki, Başkası'nda bizimle karşılaşan yabancılık, bu Yabancı yanlış tanınmış, bastırılmış ve kurban edilmiş hususiliklere ne kadar çok dokunursa o kadar derin izleri, geriye bizde kalır. Merleau-Ponty'nin "Mauss ve Lévi-Strauss üzerine" adlı denemesinde yazdığı gibi, hususi kültürün içinde ortaya çıkan, ama bu kültürün içine dahil ve mahpus olmayan bir "yaban bölge" vardır. İşte tam da bununla birlikte yabancı kültürlere bir erişim yolu açılır ki bu erişim yolu, -tamamen Wittgenstein'ın, *Golden Bough*'a dair notları bağlamında- Frazer üslubundaki egzotik merak veya daha-iyi-bilirimli eleştirisini aşar.[2]

7. Kolektif tecrübe ve kolektif söylem

Kişilerarası ve kültürlerarası tecrübeyi şimdiye kadar paralel bir şekilde ele aldık. Gerçekte Ara-karakteri ve yabancılık dürtüsü bu tecrübeler için ortaklığı gösterir. Oysa bununla birlikte bu ortaklığa değinilmedi. Yabancı bir kültürle karşılaştığımız veya medeniyetlerin birbirleriyle çatıştığı tespitini nasıl anlamak gerekir? Sosyal bilimlerden bireyselcilik ve bütüncülük alternatifini biliriz. Bireyselcilik, halk ruhu ya da sınıf gibi büyük düzen ve oluşumların yerine, bireysel eylem taşıyıcılarını koyar ki bu eylem taşıyıcılarına, sosyal ve kültürel sıfatlar ile tavırlar atfedilir. Buna uygun olarak Alman ve Polonya halkı yoktur, aksine kendilerini Alman veya Polonyalı görüp öyle hareket eden, yönelimleri gelenseksel ve kurumsal olarak demirlenmiş insanlar vardır. Sosyal ve kültürel aidiyet böylece, alışkanlıkla kazanılmış veya atfedilmiş sıfatlara dayanır. Oysa bireyselcilik ve bütüncülüğün yöntemsel alternatifi, hususi olan ve yabancı olanın iç içe geçmişliğinin hakkını asla vermez.

İştirak edenlerin perspektifinden bakılırsa, kültürel bir alışveriş dilsel olarak öyle ifade edilebilir ki, 'biz', "siz-ler"in karşısına çıkar:

2 Iris Därmann, Rolf Elberfeld, Birgit Grieske ve Ichiro Yamaguchi'nin yeni çalışmaları vardır ki bu çalışmalarda, bu tarz fenomenolojik perspektifler, kültürlerarası alanda verimli kılınır.

Biz Almanlar – Siz Polonyalılar, Biz Avrupalılar – Siz Afrikalılar. Bu kolektif karşılaşmanın dilsel düzlemde cereyan etmesi gerekmez; bir yabancılık sferini oluşturmak için, bakışlar, jestler veya kokular yeterlidir. Öyleyse Biz ve Siz-ler şeklinde hitap etmenin açık biçiminde duralım. Bu kolektif söz dalaşında dile gelen 'Biz', her şeyden önce bir defa, muhatapları hesaba katmayan bir ayrıcalıklı Biz anlamına gelir; aksi takdirde yabancılık başlangıçtan itibaren kapsayıcı bir ortaklıkta ve beraberlikte ortadan kaldırılırdı. Ayrıca Biz, bir cinsin belirli numuneleri, örnekleri veya bir kalabalığın unsurları bir araya getirilmiş gibi, bir 'Ben'i ve veya 'Sen'i sayıca çoğaltan sade, basit bir çoğul olarak görülemez. 'Biz' ifade olayına aittir ve ifade içeriğine asla tamamen atfedilemez. Son olarak, 'biz' diyen bir 'Biz' yoktur, aksine ben 'biz' derim ya da bir başkası 'biz' der ki bu münasebetle her defasında biri, başkaları için ve başkaları adına destekleyici bir şekilde konuşur. Vekalet birinden bir diğerine geçse ve temsili bir şahsa veya şahıslardan oluşma bir gruba bağlı olmasa da grubu temsil eden bir *vekil*e ihtiyaç duyar bu Biz. İçlerinde 'Biz Almanlar' ya da 'Siz Afrikalılar' gibi ifadelerin ortaya çıktığı sözler, yere ve mevkiye ilişkin olarak soruşturulmalıdır ki bu yer ve mevkiden hareketle, bir kimse başkaları için ve başkaları adına destekleyici konuşur. Kültürler sadece herbir başka kültürün mükemmel veya ortalama temsilcileri ve vekilleri aracılığıyla birbirleriyle karşılaşırlar. Bir kültürler, dinler veya uluslar büyük savaşı ya da çatışması, kolektif mitosların alanına dahildir. Yabancı tecrübesini dile getiren her söylem ve sahte bir kolektifi bahane edip kendine siper alan her söylem, bir yer ve mevkide olur ki bu yer, söylemin onun için kefil olduğu, sorumlu olduğu her kültürle asla tamamen birleştirilemez. Burada söylemin yeri, bir haritanın kullanıldığı yere benzer; bu kullanım yeri, başka yerler arasında salt bir yer olarak hiçbir zaman harita ağının içine çizilemez. Kullanıcının yerini gösteren harita üzerindeki kırmızı nokta, hususi görme ve eylem alanındaki kör noktaya işaret eder. Benzer biçimde kültürel 'Biz' de, fihristle ilgili olarak, kendisinde daima yeni ifade edi-

len bir yerle ilişkilenmiş kalır. Biz-söylemi, her neyse varolanı sırf tespit etmeyen, aksine bir şeyi etkileyen performatif edimlere dahildir. Bu bağlamda etkiler arasında, sosyal birbirine-aidiyet de vardır. Bu tarz Biz-söylemi ve Sizler-söyleminde hususi ve yabancı kültür oyunu baş ve yan role kadar, içine almalar ve dışlamalara kadar oynanır.

'Biz' diyen bir kimseye Biz-söyleminin yeniden bağlantısı, bir grubun veya bir kültürün yaşanan ve hayata geçirilen ortaklığının, birlikteliğinin kolektif antitelere doğru sıkıştırmasını dışlar. Totalitelerde düşünmeye böylece bir sürgü sürülmüştür. Oysa tersine bu, bizim zorunlu olarak, belirsizliğini ve şüpheli durumunu Norbert Elias'ın gözler önüne serdiği salt "bireyler toplumu"nda sonlandığını ifade etmez. "Kim konuşuyor ve nerden/hangi mevkiden hareketle konuşuyor?" sorusu, bireyin sadece az veya çok kendi hususi sesiyle konuştuğuna ve hiçbir zaman tamamen hususi bir sesle konuşmadığına mutlak suretle müsaade eder. Hususi olan ve yabancı olanın hem kültür-içi hem de kültürlerarası alanda çaprazlanması, buna sadece izin vermez, aynı zamanda bilhassa talep eder. Mikhael Bakhtin ile beraber söylemek gerekirse, her bireysel seste barınan bir çok seslilikten hareket etmeliyiz. Yabancı olan, Yabancı üzerine konuştuğumuzda değil, aksine asla tamamen açıklanamaz alıntılar gibi hususi sözlerden içerilmiş bir şekilde ortaya çıktıkları vakit, bizimle karşılaşır. Söylemde yayılıp duyulan, fakat bunun dışında, vücutsal Habitus'ta cisimlenip anlam yapılarında tortulaşan kültür, olanaklı tüm açıklamalardan daha zengin olan vücutsal ve vücutlararası bir tecrübede kendi yerine sahiptir. Bizi bir dünyada oturtan vücut, sadece doğa ile ruh, ya da doğa ile kültür arasında "mihver" olarak hizmet etmez, aynı zamanda hususi olan ile yabancı olan arasında, hususi ve yabancı kültür arasında "mihver" olarak vazife görür. İşte bundan dolayıdır ki karşılaştırmacılık veya karşılaştırmalı bilimler kendi karşılaştırmalarını ortaya koymadan önce yabancı olanı Hususi'de ve hususi olanı da Yabancı'da buluruz.

Hususi olan ve Yabancı olanın bu iç içe geçmişliği elbette, çatışmasız ortaya çıkmaz. Bu, basit ve esaslı bir biçimde şu olguda kendini gösterir ki, yabancı hale gelme farklı yönlere sapabilir. Yabancı bir çevrenin, yabancı bir grubun, yabancı bir kültürün üyeleri olarak başkaları mı *bize yabancı*dır yoksa *biz* mi *onlara yabancı*yız? Bu, hususi grubun mu yoksa yabancı grubun mu ilişki mercii olarak vazife gördüğü sorusuna bağlıdır. Bu görüş açısı, kültürlerarası alışverişin öteden beri migrasyon akınları, fetihler, göçler, sürgünler ile, yani hususi dünyadan yabancı dünyaya, yabancı dünyadan hususi dünyaya dönüşümlerle ne kadar çok belirlenmiş olduğunu düşündüğümüzde, tali ve önemsiz hariç her şeydir. Julia Kristeva'nın (1990, s. 209) ifade ettiği "Biz hepimiz Yabancı'yız" cümlesi, tıpkı "tüm diller yabancı dillerdir" cümlesi kadar doğru, önemsiz ve anlamsızdır. Okasyonel yabancılıkların bu genellemesinin yabancılığı ortadan kaldırmadığı bir yana, bir dilin başka bir dilden mutlaka daha yabancı olabileceği nesnel durumunu örtüp gizler. Yabancılık, herkese düşen ve birinden bir diğerine geçen genel bir işlev değildir, aksine –bizzat Kristeva'nın yeteri kadar gösterdiği gibi- daima güvende olmama ve tehlikeyle karşı karşıya olma durumu, anla[ş]mama ile biçimlenmiş bir tecrübeye dayanır ve işte tam da bu faktörler, kimin sosyal ve dilsel oyun kurallarını belirlediğine ve kimin 'söz sahibi' olduğuna göre eşit olmayan bir şekilde dağılmıştır. Bununla birlikte Yabancı tecrübesine düzenleyici ve kural koyucu olarak müdahale eden aracılık mercilerine ilişkin soruya yaklaşırız.

8. Yabancı ve Üçüncü

Hususi olan ve yabancı olanın iç içe geçtiği gerçeği, her ikisinin bir bütün düzenin içine girdiklerini veya bir temel düzene tabi olduklarını ifade etmez. Yabancı tecrübesinde bizimle karşılaşan yabancı iddia, bir başka-yerden hareketle gelir; eksteritoryal bir şeye sahiptir ki eksteritoryal şey, bizzat bizi aynı şekilde deteritoryalize

eder. Kendisinden hareket ettiğimiz Ara-sfer, ne üstünde Yabancı tecrübesinin kurulduğu ortak zemini oluşturur ne de önceden genel bir yasaya tabi kılınan bir hakimiyet ve egemenlik alanını oluşturur. Aidiyetsizlik ve erişilemezlik olarak yabancılık, tüm aracılık ve hususileştirme denemelerini havaya uçurur. Yabancı'da ben kendi dışımda ve her daim mevcut düzenlerin dışında bulunurum. Yabancı tecrübesinin iç içeliği, kapsayıcı hiçbir senteze ve hiçbir nihai sözleşmeye nakledilemez. Yabancı'nın bu denli bir içe ve dışa doğru kaçışı elbette, yarıp geçtiği düzenleri şart koşar. Her anormallik mevcut normalliklerden ayrıldığı gibi erişilemezlik ile aidiyetsizlik de, belirli erişim ve aidiyet koşullarıyla ilişkilenir. Yabancılık, mevcut anlam avanslarını ve yasallıkları *aşıp* onlardan *sapan* bir *fazlalık* olarak kendini gösterir, yabancılık sadece böyle bir aşkınlık ve ayrılık biçiminde ortaya çıkar. Bu anlamda, her Yabancı tecrübesi, bir zıtlık ve karşıtlık tecrübesidir ve öyle kalır ki bu tecrübe, Yabancı'yı daima sadece dolaylı olarak ortaya koyar ve bu yüzden keza bir dolaylı konuşma ve eylem tarzını talep eder. Yabancı, konu olarak ortaya çıkmadan önce, şaşırmada ya da korku ve endişede farklı duygusal tonlamalar alan tedirginlik, rahatsızlık ve rahatsız etme olarak belirir. Felsefenin doğuşu hatırlanmalıdır ki bu doğuşu mesela Platon hayrette ve Epikür ise korkuda görür. Ayrıca dinsel başlangıç tecrübelerinin *fascinosum*'u ve *tremendum*'u da hatırlamak gerekir. Yabancılık, birçok biçimde, bilhassa hakim olamadığımız bir başlangıç olarak belirlenebilir. Her hakim olma denemesi, Kendi'den ve akıldan olumsallıkları ve oluşumlarını çıkarmayı boşuna çabalayan büyük bir rasyonelleşmeye yol açar. Yabancılık, Modern Çağ geleneğimizde 'özne' ve 'rasyonalite' diye adlandırılan her şeyi silmez, ne var ki hiçkimsenin daima tamamen kendi kendisinde ve kendi dünyasında evinde/aşina olmadığı görüşüne yol açar. Bu, kendi şahsi yaşamımızın kolektif ifadesini içlerinde bulduğu kültürel tecrübeler için olduğu kadar şahsi tecrübeler için de geçerlidir.

O halde Yabancı figürüne karşı Üçüncü'nün figürünü koyarsak, o zaman grup üyelerinin sayısını artıran rastlantısal eklenen bir bi-

reyi düşünmeyiz, aksine birbirimizle veya birbirimize karşı bir şey yaptığımızda daima talep edilen belirli bir rolü düşünürüz. Ne gönderilenin davranışına ne de gönderenin davranışına indirgenemez bir Üçüncü ortaya çıkmaksızın hiçbir sözü ifade edemeyiz, hiçbir eylem jestini gerçekleştiremeyiz. İster şahsi bir merci olsun, ister anonim bir merci olsun Üçüncü, bir şeye *bir şey olarak*, bir kimseye *bir kimse olarak* hitap edip muamele eden kuralları, düzenleri, yasaları gösterir. İzleri Simmel, Sartre, Levinas ve aynı zamanda Freud ve Lacan'da bulunan Üçüncü (bkz. Bedorf 2003), farklı işlevleri görevleri üstlenebilir. İştirak etmenin derecesine göre, kelimenin tam anlamıyla *iştirak eden Üçüncü* ve *tanıklık eden Üçüncü* ile *nötr gözlemleyen Üçüncü* arasında bir farkı koymak gerekir ki iştirak eden Üçüncü, kuvvetlendirici ya da çekingen bir şekilde mesela tasvip ya da hoşnutsuzluk ifadeleriyle bir olaya müdahale eder, tanıklık eden Üçüncü, belirli hadiseler için sorumluluk ve kefillik üstlenir, bu hadiseleri bildirir ya da hatırda tutar, nötr gözlemeleyen Üçüncü ise müdahale etmeksizin ya da konum almaksızın sosyal olayları ve süreçleri kaydeder.

Malum olduğu üzere etnolojinin metot tartışmaları, "iştirak eden gözlem" ile Üçüncünün karışık biçimini takdim ettiklerinden beri, böyle şeylerle yoğun bir şekilde meşguldürler. Teknolojik gelişmelerin sonucunda bu sınırlar çok defa belirginsizleşse bile savaş olayında da muharip ile muhabir birbirinden ayırt edilir. Son olarak, Üçüncü, farklı düzen işlevlerini ve görevlerini üstlenebilir, bunu mesela eylemleri koordine eden *idareci* olarak, hakları veya fırsatları dağıtan *dağıtıcı* olarak, bir çatışmayı son erdiren *hakem* olarak ya da farklı ifade biçimleri arasında aracılık eden *tercüman* olarak yapar. Hiçbir kültürlerarası alışveriş, bu tarz aracılık başarıları ve faaliyetleri olmadan düşünülemez. Üstelik mevcut aracıların hangi kültürden geldikleri ve kendilerini hangi dilde ifade edip anladıkları sorusu mutlak suretle alakasız değildir. Mesela Marx'a göre denilebilir ki, ekonomik veya kültürel üstünlükle sınırlansa bile hakim resmi dil, genellikle hükmedenlerin dilidir. Hiçbir aracılığa bağlı ve

muhtaç olamayacak bir iki-kültürcülük tıpkı iki-dilcilik gibi bir sınır durumunu gösterir ki bu sınır durumu, hiçbir zaman saf ve katıksız bir biçimde gerçekleşmez. Tercümanlar, hünsa veya erdişi canlılar değildirler.

Yabancı'nın Üçüncü'ye -burada ifade edilen- bulaşması, asıl sorunumuza, yani Yabancı'nın ve Üçüncü'nün birbirleriyle nasıl ilişkilenmiş oldukları sorusuna atıfta bulunur. Bu her iki figürden birlikli bir figür çıkaracak bir konfigürasyon, tespit ettiğimiz her şeye kapalıdır. Bunun yerine, tecrübenin bir *çok-boyutluluğu* ile ilişkilendiririz. Yabancı boyutu ile Üçüncü'nün boyutu arasındaki kesişme noktası, Yabancı'nın bir şey *olarak* ve bir kimse *olarak* kavrandığı yerde bulunur. Zorunlu bir şekilde genelleştirilen böyle kavrayış tarzlarında, -Nietzsche, *Wahrheit und Unwahrheit im außermoralischen Sinne* [Ahlak-dışı Anlamında Hakikat ve Hakikat-dışı] ile ilgili açıklamalarında not düştüğü gibi- eşit-olmayan şey, eşit kılınır. Fark edileceği üzere, birlikli bir toplu veya temel düzenin savunucularının kendi karşıtlarını severek suçladıkları gibi bu eşitlemeyi lanetlemek söz konusu değildir. Eşitleme, her düzen başarısına dahildir ki düzen başarıları, önceden bu düzene ait olmayan bir şeyi düzene getirtirler. Bu anlamda öteden beri, eşit olana eşit, eşit olmayana eşit olmayan muamele etmekten ibaret olan her adalete bir adaletsizlik etmeni yapışıp kalır. Bu, seçmeci veya ayrıcalıklı hareket eden her bir olumsal düzenin temel oluşturucu belirtileri arasındadır. Bu eşitlemeyi sakınmak değil de, düzenlerin oluşumu ve bununla birlikte içsel olumsallıklarını görülür kılmak bilhassa önemli olabilir. Kültürel ve kültürlerarası alan için de şu geçerlidir: *Düzenler vardır, ama tek düzen yoktur.*

Ayırt ettiğimiz boyutların karıştırılmasının, çok şüpheli sonuçları vardır ve Avrupai geleneğe bir gölge gibi eşlik eden Avrupa-merkezcilik, bu sonuçlardandır. Mevcut düzenden sıyrılan yabancı olan, nasılsa öyle, özel ve tekil olanla ilişkili değildir ki bu özel/tekil olan, genel yasaların ve normların gerçekleşme ve uygulanma alanına aittir. Yabancı'nın düzen-dışı statüsü, özel/tekil olanın düzen-içi sta-

tüsüne benzetilip uyarlanırsa, o zaman *tümelin* elzem ve meşru bakış açısı, her şeyin kendisine tabi kılındığı *genel* bakış açısına dönüşür. Dünya aklı, dünya kültürü, dünya yurttaşlığı, dünya etosu ya da insanlık gibi büyük sözlere, parolalara dayanırsa işte o zaman kendi şüpheli durumunu kaybetmeyen genelleştirmenin, evrenselleştirmenin yollarına sapar. Bu kibirli evrenselciliğe alternatif, hususi yaşam biçiminin sınırlarına kayan bir etno-merkezcilikte bulunmaz. Alternatif, Yabancı sayesinde hususi olanın sorunsallaştırılmasından, tedirgin edilmesinden ve geçilmesinden ibarettir ki bu Yabancı'nın tekil iddiaları kapsayıcı ya da temellendirici bir düzene nakledilemez. Yabancı tam da, "kapsan"amaz olandır. Jürgen Habermas'ın öne sürdüğü gibi saf bir "dahili/kapsayıcı cemaat", hususi sınırlarını inkar eden bir cemaat ya da bir salt cemaat ürünü olacaktır.[3] Herhalükarda, yabancılık olmadan düşünülemez kültürlerarası tecrübeden sıyrılırlar kaçamak cevaplarla.

9. Xenoloji ve Xenopolitika

Egzotik kültür yaşantıları ve maceralarını aşan kültürlerarasılık, yabancılık bilimi ile yabancılık politikasının belirli biçimleri olmaksızın düşünülemez. Karl-Heinz Kohl ile beraber etnolojiyi (veya kültür antropolojisini) "kültürel Yabancı bilimi" olarak tanımlarsak, o zaman böyle bir xenolojinin nasıl görünebileceği sorusu sorulur.[4] Yabancı, olanaklı başka nesneler arasında bir nesne –ki açıklama ve anlamanın belirli metotlarıyla deşifre edilebilir- olursa, o zaman bu bilim yoldan çıkacaktır. İlerleyen araştırma başarısını, artan bir ken-

3 Kant, bütün insan cinsini kendi içinde barındıracak toplumu, bir "etik-yurttaş toplumu" olarak belirler ki bu toplum, "hukuk-yurttaşlığı toplumu"nun ortasında meydana çıkar, ama "tanrının yeryüzündeki devleti" olarak dini bir mirasa konar. (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. İkinci kısım B 129 vd.)

4 Bkz. *Topographie des Fremden* (1997), 4. Bölüm: "Phänomenologie als Xenologie" (İtalyancası 1992) ve de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*'nin 12. cildindeki "Xenologie; Wissenschaft vom Fremden" maddesi, ayrıca krş., Iris Därmann'ın felsefenin provokasyonunun geniş bir cephede etnolojiyle sürdürdüğü- yeni monografisi: *Fremde Monde der Vernunft* (2005).

dini ortadan kaldırmaya mal olacaktır, zira anlaşılan ve açıklanan bir yabancı şey, yabancılık karakterini kaybedecektir. Sonunda bir Yabancı bilimi için geriye yapılacak hiçbir şey kalmaz. Yabancı bilimin bu paradoksu sadece, logos Yabancı'nın bizzat kendisinde sınırlarını gösterdiği zaman verimli bir paradoksa dönüşür. Bu, aklın salt bir akıldışılığı olarak mukavemet edilmemiş (ki daima dolaylı bir tasdiği aşar), ama bir kültürün logos'una 'yabanıllık'ın etmeni olarak resmedilen *alogon*'un bir biçimine yol açacaktır. Etnolojik araştırmanın hareket ettiği etnolojik tecrübe, yabancı kültürün yabancılığında kendine has kör noktasına sahip olacaktır. Buna ek olarak şu durumdan söz edilebilir ki, etnoloji bu arada, komşu, yan bilimlerin etnisizasyonu veyahut etnisize edilmesini sağladı ve yan bilimlerin bu etnisizasyonu, matematiksel-olmayan bilimlerin matematikleştirilmesiyle mukayese edilebilir. Eğer bizzat logos'a içkin bir yabancılık varsa, o zaman bu yabancılık özel bir Yabancı bilimiyle sınırlı kalamaz.

Etnopolitika için de, bir yabancı politikasının gündelik pratikleri ve kurumsal tedbirlerini aşan benzer düşünceler dile getirilebilir. Yabancı'ya yer veren bir politika, politik olanın kendi içinde bir apolitiklik etmenini barındırdığı gerçeğiyle kendini gösterir (bkz. böl. I, 2). Bu apolitik olan, politika sferinin ötesinde yerleşik olan gayrıpolitik olanla karıştırılmamalıdır, aksine bu apolitik olan, düzene sokan el atmadan politika alanında sıyrılan bir şey olarak anlaşılır. Her totalizasyona karşı durup direnerek her kapsayıcılığı havaya uçuran bir Polis'in içinde böyle bir boşluk, mühim bir politik etkiye sahip olacaktır. Daima görünüceği gibi politik dünya düzeni, gözenekli kalır.

10. Yabancılaştırma usulleri

Yabancı'nın dikenini kendisinden kapmaksızın Yabancı ile nasıl ilişkili olabileceğimiz ve yaşayabileceğimiz sorusuyla daima karşı karşıyayız ve tek taraflı ya da genel bir hususileştirmeyi aşmayan

kültürlerarası bir alışverişin nasıl görünebileceği konusunda bir başka soru sorulur. Hususileştirme trendini yarıp geçen farklı yabancılaştırma motifleri ve usulleri öne sürülebilir, bazılarından daha önce söz edildi. Kendi felsefi varoluşuyla ittifak halinde olan kendine has Sokrates *Atopi*si vardır ve aynı zamanda bir yandan Lévi-Strauss'un etnoloğun başlangıç tecrübesine atfettiği ve Rousseau'ya kadar dayanan *dépaysement* [tedirginlik] ve *détachement* [kopukluk, ilgisizlik], diğer yandan Rus biçimcilerden[5] Brecht ve sürrealistlere kadar uzanan üretici *yabancılaştırma* mevcuttur. Fenomenolog olarak ben, *Epoché*'nin [*paranteze alma*nın] spesifik bir türünün propagandasını yapmaktayım ki Epoché'nin bu türü, kendiliğinden anlaşılır varsayımların terk edilmesini, aşina olandan sıyrılıp sapmayı, Yabancı'ya yer vererek önünden çekilmeyi harekete geçirir. Oysa bununla her şey tamamlanmamıştır. Yabancı tecrübesi, amaçlı ve yöntemsel bir biçimde yol açılan bir şeyse, o zaman Yabancı yine, kendi hususi tecrübelerimizden çıkıp kendi hususi kriterlerimize tabi olan bir sonuç olacaktır. Bizi bizzat kendi dışımıza maruz bırakıp, mevcut düzenin sınırlarını aşmayı sağlayan yabancı olan, bizzat yol açtığımız bir şey olamaz. Sadece, maruz kaldığımız bir *pathos* olarak düşünülebilir. Bu kelimede bulunan ve acı çekmeyi içeren çift değerlilik, Yabancı'nın masum bir yorumlanmasından bizi korur. Hiçbir şekilde kültürlerarası tecrübeyle sınırlanmayan, ama orada özel bir şiddet, keskinlik geliştiren böyle bir maruz-kalmaya, olmadığımız ve olmayacağımız yerde, yani başka-yerde başlayarak sadece tanıklık edebiliriz. Yabancılıktan gelen bir konuşmayı, cevap olarak gösteririm. Yabancı'ya cevap-verme, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar anlam ve manaya tutuklu bir anlamadan ve normların başını çektiği bir anla[ş]madan daha fazla bir şeyi ifade eder. Kültürlerarası tecrübe, -Celan ile konuşmak gerekirse- daima "bir ara-vermekten geçtiği" vakit sulu ve yavan bir kültürlerarasıcılığa doğru seyrelip incelir.

5 *Retorik* adlı eserinde (III, 2-3) Yabancı'yı veya garip olanı, hakim dil kullanımından bir ayrılma/sapma (eksallattein kelime kelime "başkalaştırma" demektir) olarak belirleyen Aristoteles'ten ödünç birçok şey alırlar.

Kaynakça

Bachtin, M. M., *Die Ästhetik des Wortes*, hzl.: R. Gürbel, çev.: R. Grübel ve S. Reese, Frankfurt am Main 1979.

Bedorf, Th., *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, Münih 2003.

Borsò, V., *Mexiko jenseits der Einsamkeit – Versuch einer interkulturellen Analyse*, Frankfurt am Main 1994.

Bühler, K., *Sprachtheorie*, Stuttgart/New York 1982.

Calvino, I., *Herr Palomar*, çev.: B. Kroeber, Münih 1988.

-, *Lezioni Americane*, Milano 1988

Crary, J., *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, çev.: H. Jatho, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Därmann, I., *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, Münih 2005.

Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, 1987

Dabag, M., ve A. Kapust, B. Waldenfels (hzl.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, Münih 2000.

Habermas, J., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996.

Husserl, E., *Husserliana* (= Hua), Lahey/Dordrecht 1950 vd.

Kafka, F., "Forschungen eines Hundes",: *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß.* 7 ciltlik külliyat, Frankfurt am Main 1983.

Kohl, K.-H., *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, Münih 1993.
Kristeva, J., *Fremde sind wir uns selbst*, çev.: X. Rajewsky, Frankfurt am Main 1990.
Laplance, J., *Die unvollendete kopernikanische Wende in der Pyschoanalyse*, çev.: Udo Hock, Frankfurt am Main 1996.
Leroi-Gourhan, A., *Hand und Wort*, çev.: M. Bischoff, Frankfurt am Main ²1984
Melville, H., *Bartleby*, çev.: W. E. Süskind, Frankfurt am Main 1988.
Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, -Alm.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, çev.: R. Boehm, Berlin 1966
-, *"De Mauss à Lévi-Strauss", Signes*, Paris 1960. – Almancası ise: A. Métraux ve B. Waldenfels (Hzl.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Münih 1986
-, *La prose du monde*, Paris 1969. – Almancası : *Die Prosa der Welt*, çev. : R. Giuliani, Münih 1984.
Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1978.
Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe* (KSA), hzl.: G. Colli ve M. Montinari, Münih 1988
Rohde-Dachser, Ch., ve F. Wellendorf (hzl.), *Inszenierungen des Unmöglichen. Theorie und Therapie schwerer Persönlichkeitsstörungen*, Stuttgart 2004.
Sterne, L., *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, New York/Toronto 1950.
Valéry, P., *Cahiers*, 2 cilt., Paris 1973/74. – Alm.: *Cahiers/Hefte*, Frankfurt am Main 1987-93.
Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, 1980.
-, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1985, ³2005
-, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt am Main 1987.
-, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, ³1998.
-, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.
-, *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main 1995.
-, *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main 1997.
-, *Grenzen der Normalisierung - Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main 1998.
-, *Sinnesschwellen - Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt am Main1999.
-, *Vielstimmigkeit der Rede - Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main 1999.
-, *Das leibliche Selbst*. Hzl.: R. Giuliani, Frankfurt am Main 2000.

-, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001.
-, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik* Frankfurt am Main 2002.
-, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main 2004.
Wittgenstein, L.„Bemerkungen über Frazer's ‚Golden Bough' ", *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hzl.: J. Schulte, Frankfurt am Main 1989
Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Ill., 1999.

Yabancı fenomenolojisi ne olabilir acaba? Düzen, pathos, cevap, vücut, dikkat ve kültürlerarasılık gibi konular, Yabancı fenomenolojisinin ana motiflerini oluşturur. Düzendışı olarak Yabancı, düzenlerin sınırlarında arızalar, rahatsızlıklar, farklılıklar ve fazlalıklar olarak ortaya çıkar. Böylece dikeninden mahrum etmeksizin Yabancı'ya nasıl girişeceğimiz sorusu sorulur. Bu sorudan, klasik fenomenolojinin yönelimlerinin, hermeneutik, pragmatizm, iletişimsel rasyonalite ile sistem teorisinin düzen ve kurallarının ötesinde maruz-kalmalardan ve iddialardan hareket eden bir tür *responsif fenomenoloji* ortaya çıkar. Cevap veren bir Kendi, hiçbir zaman tamamen kendinde olmayan vücutsal Kendi olarak görünür. Doğar doğmaz yaşamımızda mevcut olan yabancılık, bizzat kendi evimizde, hususî yurdumuzda başlar. Gözümüze bir şey çarptığında, yani dikkatimizi çektiğinde, dikkat fenomeninde başlar. Ve felsefe için bile bir meydan okumaya dönüşen kültürlerarasılıkta bilhassa sonlanmaz yabancılık. Bununla birlikte global bir düşünme, ne beklenebilir ne de arzu edilebilirdir. Sınırları kaldırmaksızın aşma denemesi, kültürler arasındaki yabancılığın serüvenleri arasındadır. Burada dile gelen Yabancı fenomenolojisine özel bir tat ve çeşnilik katanlar, bir yandan Bakhtin, Freud ve Mauss, diğer yandan Calvino, Kafka, Musil ve Valéry gibi yazarlardır. Bu noktada yabancılık bilimi olarak xenolojinin izlerinden Türkçenin mahrum olduğu veya mahrum bırakıldığı iddia edilebilir ki, Yabancı'nın bizzat kendimizdeki şahdamarını görmek ve onu iliklerimize kadar kendi içimizde nasıl hissettiğimizi fenomenolojik bir açıdan anlamak gerekir.

₺ 10 2

www.avestakitap.com
ISBN 978-605-5585-22-8
9 786055 585228
avesta μεταβολή